This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

3-3

CB
351
.E34

Geschichte und System

der

Mittelalterlichen Weltanschauung.

Von

Dr. Heinrich v. Eicken,
Staatsarchivar in Aurich.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1887.

Alle Rechte,
insonderheit in Beziehung auf Uebersetzungen, sind von der
Verlagsbuchhandlung vorbehalten.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Vorwort.

Indem ich die vorliegende Arbeit, welche mich viele Jahre faſt unausgeſetzt begleitet hat, der Oeffentlichkeit übergebe, möchte ich eine kurze Auskunft über die Entſtehung und den leitenden Gedanken derſelben vorausſchicken.

Urſprünglich war es meine Abſicht, den Nachweis zu liefern, daß die beiden in der Kirche des Mittelalters ſich mit gleicher Macht hervordrängenden Beſtrebungen der Weltverneinung und Weltbeherrſchung, welche doch völlig entgegengeſetzter Natur zu ſein und ſich gegenſeitig auszuſchließen ſcheinen, ihrem Weſen und Zweck nach eins waren, daß der Uebergang von der weltflüchtigen Lehre des Chriſtentums zu der weltherrſchaftlichen Politik des römiſchen Papſttums von dem Augenblicke an, in welchem die Kirche als eine ſakramentale Heilsanſtalt begriffen wurde, ein logiſch notwendiger Vorgang war, daß demnach die Machtanſprüche der mittelalterlichen Hierarchie ihren Grund keineswegs in der Willkür einzelner Perſönlichkeiten, ſondern in der Logik des religiöſen Syſtems hatten. Daß der landläufige Liberalismus der Gegenwart für den religiöſen Ernſt der mittelalterlichen Kirche kaum ein beſſeres Verſtändnis hat als der philoſophiſche Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts und demnach ebenſo wie

dieser die asketischen Grundsätze der großen Hierarchen des Mittelalters kurzweg für eine ihre persönlichen Machtzwecke verdeckende Heuchelei nimmt, braucht selbstverständlich nicht weiter in Betracht gezogen zu werden. Aber auch die wissenschaftliche Forschung ist sich über diese Frage keineswegs klar geworden, indem dieselbe die Lehre des ursprünglichen Christentums als Maßstab für die Beurteilung der mittelalterlichen Hierarchie anzunehmen pflegt, ohne die Wendung, welche durch die Entstehung der Kirche in der Geschichte des Abendlandes eingetreten war, genügend zu berücksichtigen.

Einige Stellen aus den hervorragenderen Werken der geschichtlichen Litteratur werden die in der letzteren vorherrschenden Anschauungen über das Verhältnis von Askese und hierarchischer Politik am besten erkennen lassen. Dieselben umfassen die ganze Reihenfolge der Urteile von der der rationalistischen Ansicht nicht viel nachgebenden Geschichtsauffassung bis zum richtigen Verständnisse der Frage.

R. Baxmann nimmt in seinem Werke: „Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII." die weltherrschaftlichen Bestrebungen der Kirche als Aeußerungen der Selbstsucht und die asketischen Lehren der Hierarchen als eine heuchlerische Maske des Ehrgeizes an. Er sagt [1]): „In dem pfäffischen Wesen, das unter dem Scheine des Heiligen, angeblich von Antipathie gegen alles Irdische, dennoch das Weltliche sucht und der Selbstsucht dient, ist Hildebrand ein getreuer Spiegel Gregors I."

Für diese Betrachtung, welche im letzten Grunde Kirche und Papsttum als eine Erfindung des Ehrgeizes und der Herrschsucht auffaßt, ist die Frage über das Verhältnis von Askese und Hierarchie ein vollständig gelöstes Problem. Das letztere findet

[1]) a. a. O. Buch 3, S. 327.

derſelben zufolge in den perſönlichen Beweggründen der Päpſte ſeine genügende Erklärung. Es läßt ſich jedoch nicht verkennen, daß dieſe Beurteilung ſich längſt in der Minderheit befindet. Im allgemeinen neigt man der Anſicht zu, beide, Askeſe und hierarchiſche Politik, als zwei ſich gegenſeitig widerſtreitende Erſcheinungen der mittelalterlichen Kirche aufzufaſſen, ohne daß man jedoch eine vermittelnde Urſache zwiſchen denſelben aufzufinden vermöchte. Erſt mit dieſer Beurteilung ſtellte die Geſchichtsſchreibung ein der Löſung noch harrendes Problem auf.

Der oben erwähnten Auffaſſung am nächſten ſteht noch Wattenbach in ſeiner „Geſchichte des römiſchen Papſttumes", wenn derſelbe an einer Stelle den Papſt Innocenz III. zwar als perſönlich ſittenrein, dennoch aber ſeine Politik aus dem Streben nach Herrſchaft ableitet. Er ſagt daſelbſt [1]: „Aber wenn auch perſönlich ſittenrein und vorwurfsfrei, verlor er doch die eigentliche ſittliche Aufgabe der Kirche aus den Augen über dem Streben nach Herrſchaft. Ganz allgemein ſehen wir dieſen Beruf der ſittlichen Einwirkung in den Hintergrund treten; im Vordergrund ſteht der Beſitz und die Macht." — „Von der Reform iſt die Richtung ausgegangen, welche in der Kirche die Oberhand behalten hatte; darin beſtand ihre Stärke, aber nur fanatiſche Orthodoxie und hierarchiſches Streben blieben übrig."

Mehr als Wattenbach bringt W. Gaß in ſeiner „Geſchichte der chriſtlichen Ethik" [2] die problematiſche Natur jenes Verhältniſſes zum Ausdruck. Gaß äußert ſich in dem genannten Werke über die Frage mit den Worten: „Wie Rittertum und Mönchstum einen Bund für höhere Zwecke ſchloſſen, ſo gehen ähnliche Verknüpfungen durch das ganze Leben; Entgegengeſetztes

[1] S. 189.

[2] Bd. 1. S. 273.

tritt in unmittelbare Nähe, Weltsucht und Weltflucht, Entsagung und wildeste Lust, Liebe und entsetzliche Grausamkeit, Barmherzigkeit und richterliche Härte, trockener Verstand und Ueberfluß des Gefühls, Eindrücke der Gottesnähe und Gottesverlassenheit — aber alle diese Richtungen befanden sich in weitem Umfange unter dem Einfluß einer kirchlichen Gesamtmacht, an deren Werken sie sich beteiligen konnten."

Giesebrecht umschreibt das Problem bei der Charakterzeichnung Gregors VII. mit den Worten: „Denn wo hat sich je eine gleiche Verbindung religiöser Devotion mit irdischer Betriebsamkeit, mönchischer Weltverachtung mit imperatorischem Triebe, idealen Aufschwungs mit berechnender Staatskunst gefunden" [1]? Er bezeichnet die Politik der Kurie sodann als die letzten Konsequenzen von Ideen, welche für den Entwicklungsgang der Kirche und der Staaten seit Jahrhunderten maßgebend geworden waren [2]. Doch hinderte ihn dies nicht, ein „Weltregiment vor einem Standpunkte gleichsam außer der Welt" als einen inneren Widerspruch anzusehen [3].

In gleichem Sinne urteilt Herzog in seinem „Abriß der gesamten Kirchengeschichte" [4] über Gregor VII. mit den Worten: „Doch derselbe, der sich darauf berief, daß Jesus das weltliche Regiment, worauf die Kinder der Welt so trotzig sind, verschmäht habe und zum Priestertum des Kreuzes aus freier Willensbestimmung gekommen, derselbe machte Anspruch auf die Oberherrlichkeit über die meisten europäischen Staaten, indem er einige bereits als Eigentum des Petrus betrachtete (Corsica, Sardinien, Spanien,

---

[1]) Geschichte der deutschen Kaiserzeit 3. Bd., 1. Tl., S. 406, 3. Aufl.

[2]) L. c. S. 580.

[3]) Bd. 4, S. 367.

[4]) 2. Tl., S. 131.

Ungarn, Sachsen, Rußland, Provence), oder sie zum Eigentum Petri zu machen suchte (Dänemark, Dalmatien und andere Länder), oder sie wenigstens als zinspflichtig gegen das Papsttum behandelte, so Frankreich. Gregor mochte vielleicht diese Discrepanz mit dem Stifter des Christentums rechtfertigen durch die Verderbnis der Zeit, die ein so ausgerüstetes geistliches Regiment nötig machte."

Dem Historiker O. Lorenz, welcher sonst nicht abgeneigt ist, die hierarchische Politik als einen Uebergriff der geistlichen Amtsgewalt anzusehen, drängt sich die Verbindung von politischer Herrschermacht und asketischer Weltverachtung gelegentlich doch als ein unverständliches psychologisches Problem auf. In seiner „Geschichte Deutschlands im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert"[1]) sagt er über Papst Innocenz III., der bekanntlich die Schrift: „De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis libri tres" verfaßt hatte: „Wer hätte am Beginne des Jahrhunderts sagen können, daß der kleine, kaum vierzigjährige Mann in Rom, der ein Buch geschrieben über die Verachtung der Welt, mit durchdringendem Witz und asketischem Geist sich über die Erbärmlichkeit der irdischen Dinge erhob und den Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode durch alle Lagen des Lebens begleitet hat, um zu zeigen, wie nichtig doch dieses ganze menschliche Treiben sei, daß dieser selbe philosophische Verächter der Welt an einer weltbeherrschenden Politik soviel Geschmack finden und dieselbe so musterhaft durchführen werde, daß er dem Jahrhundert seinen Stempel aufdrücken konnte."

Länger weilt L. von Ranke bei diesem seltsamen Problem. In seinem Werke: „Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr

[1]) S. 17.

Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert“ [1]) äußert er sich über das Zeitalter Gregors VII. mit folgenden Worten: „Wunderbare Physiognomie jener Zeiten, die noch niemand in ihrer ganzen Fülle und Wahrheit vergegenwärtigt hat. Es ist die außerordentlichste Kombination von innerem Zwist und glänzendem Fortgang nach außen, von Autonomie und Gehorsam, von geistlichem und weltlichem Wesen. Wie hat doch die Frömmigkeit selbst einen so widersprechenden Charakter! Zuweilen zieht sie sich in das rauhe Gebirg, in das einsame Waldthal, um alle ihre Tage in harmloser Andacht der Anschauung Gottes zu widmen; in Erwartung des Todes verzichtet sie schon auf jeden Genuß, den das Leben darbietet; — wie bemüht sie sich, wenn sie unter den Menschen weilt, jugendlich warm, das Geheimnis das sie ahndet, die Idee, in der sie lebt, in heiteren Formen auszusprechen — aber gleich daneben finden wir eine andere, welche die Inquisition erdacht hat und die entsetzliche Gerechtigkeit des Schwertes gegen die Andersgläubigen ausübt; ‚keines Geschlechtes,‘ sagt der Anführer des Zuges wider die Albigenser, ‚keines Alters, keines Ranges haben wir verschont, sondern jedermann mit der Schärfe des Schwertes geschlagen.‘ Zuweilen erscheinen beide in dem nämlichen Moment. Bei dem Anblick von Jerusalem stiegen die Kreuzfahrer von den Pferden und entblößten ihre Füße, um als wahre Pilger an den heiligen Mauern anzulangen; in dem heißesten Kampfe meinten sie die Hilfe der Heiligen und Engel sichtbar zu erfahren. Kaum aber hatten sie die Mauern überstiegen, so stürzten sie fort zu Raub und Blut, auf der Stelle des salomonischen Tempels erwürgten sie viele tausend Sarazenen; die Juden verbrannten sie in ihrer Synagoge; die heiligen Schwellen, an denen sie anzubeten gekommen waren, befleckten sie erst

[1]) Bd. 1, 1. Aufl., S. 31 f.

mit Blut. — Ein Widerspruch, der jenen religiösen Staat durchaus erfüllt und sein Wesen bildet."

Auch H. Reuter faßt in einem Aufsatze über „Bernhard von Clairvaux" in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte [1]) die Neigung Bernhards zur asketischen Beschauung als im Widerspruch stehend mit seiner hierarchischen Politik auf, wenn er schreibt: „Neben jenem spiritualistisch gedeuteten Primat erhält sich selbst in seiner theoretischen Lehre der gewöhnlich hierarchische; neben der Vorstellung von dem Petrinischen Priestertum der Demut die andere von der Vollmacht zur theokratischen Weltherrschaft. Vollends wo es gilt zu handeln, da zerrinnen jene Ideale gleich Nebelgebilden vor dem sinnlichen Glanze der in ihren Domen, in der Großartigkeit der Institutionen, in dem Gange durch die Jahrhunderte als Realität sich aufdringenden römisch-katholischen Kirche. Diese, nicht jene, zieht ihn durch die Uebermacht des Zaubers in ihren Dienst. Brechen ernste Gefahren heran, er wird, alle Mystik, alle Askese, alle Kritik vergessend, ihr Herold und Retter."

Schließlich fehlt es auch nicht an solchen Historikern, welche die Lösung dieses Problemes fanden, indem sie völlig zutreffend gerade die transcendent-asketische Lehre der Kirche, welche bisher als der größte Widerspruch gegen die weltherrschaftliche Politik der römischen Kurie galt, als die eigentliche Ursache der letzteren erkannten. Da dieselben jedoch diese Frage nur flüchtig, oder nur in der Grenze eines einzelnen Zeitraumes behandelten, so waren auch sie nicht in der Lage, eine erschöpfende Lösung des Problemes bieten zu können.

Am richtigsten hat Hefele in seiner „Konziliengeschichte" [2]) die Politik Gregors VII. und seiner Nachfolger beurteilt. Er

[1]) Bd. 1, 1877, S. 44.

[2]) Bd. 5, S. 16 f.

betont, daß die Grundlage der weltherrschaftlichen Papstpolitik des Mittelalters in der Idee des christlichen Gottesstaates, der respublica christiana, gegeben sei, daß die Politik der deutschen Kaiser wie der römischen Päpste sich aus dieser Idee bestimmt habe, daß jene dieses Gottesreich als eine staatliche, diese aber als eine kirchliche Institution aufgefaßt hätten. Er bezeichnet es richtig als eine konsequente Folgerung der religiösen Idee dieses Gottesstaates, wenn Gregor VII. bestrebt war, alles irdische Leben, „Klerus und Laienschaft, Priester und Fürsten ihm als Stellvertreter Gottes auf Erden" zu unterwerfen. Allerdings hat der Verfasser dieses Verhältnis nicht weiter entwickelt und würde derselbe auch bei seiner dogmatisch-kirchlichen Gesinnung selbstverständlich eine objektive Würdigung des mittelalterlichen Gottesstaates nicht haben erreichen können. Hefele gelangte zu diesem Urteile weniger von dem Bestreben aus, ein wissenschaftliches Problem zu lösen, als vielmehr von der Absicht aus, Gregor VII. und die römische Kirche vor dem Vorwurfe der Herrschsucht zu rechtfertigen.

Für eine einzelne Erscheinung der mittelalterlichen Geschichte hat man den ursächlichen Zusammenhang von Askese und Priesterherrschaft allerdings schon in vollem Umfange anerkannt, nämlich für die Kreuzzüge, in welchen derselbe freilich so augenfällig hervorspringt, daß er sich der Wahrnehmung unmöglich entziehen konnte.

Der erste Geschichtsschreiber, welcher die kriegerische Bewegung der Kreuzzüge auf den asketischen Geist der kirchlichen Religiösität zurückführte, war H. von Sybel, dessen im Jahre 1841 erschienene „Geschichte des ersten Kreuzzuges" das Verständnis der Kreuzzüge überhaupt erst erschlossen hat und ebensowohl durch ihre Auffassung als durch ihre quellenkritischen Untersuchungen von bahnbrechender Bedeutung gewesen ist. Seit dem

Vorgang von Sybels hat sich das richtige Verständnis der Kreuzzüge allgemein eingeführt. So schließt sich beispielsweise S. O. Riezler in „Der Kreuzzug Kaiser Friedrichs I.“ [1]) der Ansicht von Sybels an, indem er dieselbe mit kurzen und treffenden Worten weiter entwickelt [2]). Desgleichen bezeichnet B. Kugler in seiner im Jahre 1880 erschienenen „Geschichte der Kreuzzüge“, welche den fünften Teil der von Oncken herausgegebenen „Allgemeinen Geschichte in Einzeldarstellungen“ bildet, die Askese als die Haupttriebfeder des Kampfes gegen den Islam. „Das Streben nach Errichtung der Theokratie wäre,“ sagt Kugler [3]), „völlig aussichtslos gewesen ohne die tiefe religiöse Erregung der Volksmassen, während diese wiederum durch die neue Machtstellung der Kirche gesteigert wurde“ [4]). Aber freilich bleibt der Zusammenhang von Askese und Priesterherrschaft hier lediglich auf die Kreuzzugsbewegung beschränkt. Derselbe wird demgemäß nur als ein einzelnes und zeitweiliges, nicht aber als ein in dem System der mittelalterlichen Weltanschauung und in der Idee der Kirche begründetes allgemeines, das ganze Mittelalter beherrschendes Verhältnis aufgefaßt.

Diese Belege, welche mit Leichtigkeit beliebig vermehrt werden könnten, möchten genügen, um zu erweisen, daß eine eingehendere Untersuchung jener Frage sich wohl verlohnt. Denn es begreift sich, daß je nach der Beantwortung der letzteren die Urteile über Persönlichkeiten und Verhältnisse des Mittelalters verschieden ausfallen müssen.

Unter der Arbeit nun wuchs mir das Material zu einer größeren Ausdehnung an, als ich anfänglich geahnt hatte. Da

[1]) Forschungen zur deutschen Geschichte Bd. 10, 1870.

[2]) Vgl. namentlich S. 5.

[3]) S. 9.

[4]) Vgl. auch S. 10 und 25.

meine Frage den innersten Kern der mittelalterlichen Weltanschauung berührte, so wäre die Behandlung derselben ohne die Darstellung der letzteren nicht verständlich gewesen. Darum erweiterte sich meine Aufgabe bald zu einer Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. Ich machte den Versuch, die christliche Weltanschauung in ihrem ganzen Entwicklungsprozeß zu verfolgen, von ihrer Vorgeschichte im Altertum, ihrer Ausbildung und Vollendung in der klassischen Zeit des Mittelalters bis zu ihrer Auflösung am Ausgange des letzteren. An das eigentliche Thema meiner Arbeit schloß sich also einerseits der Umsetzungsprozeß der antiken Weltanschauung in die mittelalterliche und andererseits der Umsetzungsprozeß der letzteren in die moderne an. Jenen wie diesen Vorgang habe ich nur in großen Zügen entworfen, soweit es eben das Verständnis meiner Hauptaufgabe erforderte. Ich habe daher auch für den ersteren Zweck nur diejenigen Völker des Altertums, welche für die Entstehung der christlichen Weltanschauung von unmittelbarer Bedeutung gewesen sind, Juden, Griechen und Römer, in Betracht gezogen. Eben deshalb, weil es sich mir lediglich um die Bedeutung der antiken Völker für die Entwicklung der christlichen Erlösungslehre handelte, habe ich auch die Aufeinanderfolge der genannten drei Nationen nach Maßgabe dieser Beziehung bemessen. Ich habe daher Juden, Griechen und Römer in einer Reihenfolge behandelt, welche in umgekehrtem Verhältnisse zu dem zeitlichen Anfangspunkte ihrer Kultur steht, da sich in dieser Folge eine stetige Annäherung an die christliche Weltanschauung vollzieht. Ich glaubte zu dieser Umstellung um so mehr berechtigt zu sein, als ja die Einwirkung dieser drei Nationen auf die Entstehung der christlichen Glaubenslehre der Zeit nach völlig zusammenfällt und demnach die Beachtung der zeitlichen Aufeinanderfolge hier gegenstandslos gewesen sein würde. Ueberdies hätte sich auch die Zeitfolge nicht ohne lästige Wiederholungen einhalten lassen.

So sehr sich aber auch der Umkreis der Arbeit erweiterte, die Frage nach dem Verhältnis von Weltverneinung und Weltbeherrschung, von Askese und Hierarchie, ist der Mittelpunkt derselben verblieben. Daß meine Arbeit durchgehends auf sorgfältigen Quellenstudien beruht, dürfte die Prüfung derselben genügend erweisen. Selbstverständlich gilt dies in besonderem Maße von dem Hauptteile derselben. Doch wird man bei der großen Ausdehnung und Verschiedenartigkeit des Stoffes auch für die einzelnen Abschnitte dieses letzteren Teiles die Ausführlichkeit monographischer Abhandlungen billigerweise nicht erwarten dürfen. Es war mir nur darum zu thun, den ursächlichen Zusammenhang von Askese und Priesterherrschaft, sowie andererseits auch den von Seiten der Weltlichkeit gegen beide Bestrebungen auf allen Gebieten erhobenen Widerspruch in großen Zügen nachzuweisen. Für weitergehende Ansprüche möge man mich nicht verantwortlich machen.

Aurich, im Mai 1887.

H. von Eicken.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	III—XIII
Einleitung	1— 2
Erster Teil. Die christliche Erlösungslehre und ihre Vorgeschichte.	
I. Das Römertum	5— 16
II. Das Griechentum	17— 63
III. Das Judentum	64— 97
IV. Die christliche Erlösungslehre	98—108
V. Das Christentum und der römische Staat	109—147
Zweiter Teil. Das Mittelalter und der christliche Gottesstaat.	
Einleitung	151—158
I. Das Germanentum	159—168
II. Das fränkische Reich und die römische Kirche	169—212
III. Das römisch-deutsche Kaiserreich.	
1. Die Advokatie und die Weltherrschaft	213—250
2. Kaisertum und Papsttum im Kampfe um die Weltherrschaft	250—307
Dritter Teil. Das System des christlichen Gottesstaates.	
I. Die Grundzüge des Systems.	
1. Die religiöse Askese	311—325
2. Die hierarchische Politik	325—345
3. Der Widerstand der Weltlichkeit	345—355
II. Der Staat.	
1. Ursprung und Charakter des Staates	356—368
2. Die Aufgaben des Staates und seine Stellung im Gottesstaate	368—388
3. Die Aufhebung des weltlichen Staates	388—397
4. Der Widerstand des Staates gegen die religiöse Theorie	397—415
5. Die thatsächlichen Folgen der religiösen Theorie für den Staat und seine Entwicklung	415—436

Seite

III. Die Familie.
1. Himmlische und irdische Liebe . . . . . 437—444
2. Bedingungen und Zweck der Familie . . . . 444—467
3. Der Widerstand gegen die religiöse Askese . . 467—487
IV. Die Wirtschaftspolitik.
1. Arbeit und Eigentum . . . . . 488—510
2. Der wirtschaftliche Güterverkehr . . . . . 510—521
3. Die Armutslehre als die Quelle des kirchlichen Güterbesitzes . . . . . 521—537
4. Der Widerstand gegen die wirtschaftlichen Grundsätze der religiösen Theorie . . . . . 537—541
5. Die Gesellschaftslehre . . . . . 542—547
V. Das Recht.
1. Das bürgerliche Recht . . . . . 548—559
2. Das Strafrecht . . . . . 559—575
3. Die Jurisdiktionsgewalt der Kirche und der Widerstand des Staates . . . . . 575—588
VI. Die Wissenschaft.
1. Allgemeine Grundsätze . . . . . 589—598
2. Die Philosophie . . . . . 598—611
3. Die Naturanschauung.
1. Die religiöse Idee als Bauplan der Schöpfung 611—623
2. Der Zweck der Naturerkenntnis und der Widerstand gegen die religiöse Symbolik . . . . 623—640
4. Die Geschichtsschreibung . . . . . 641—671
VII. Die dichterische Litteratur.
1. Die Lyrik und Epik . . . . . 672—690
2. Die Dramatik . . . . . 690—701
3. Der Widerstand der weltlichen Dichtung . . . 701—713
VIII. Die bildende Kunst . . . . . 714—739
Schlußergebnis . . . . . 740—746
Vierter Teil. Die Auflösung des christlichen Gottesstaates.
I. Die Selbstzersetzung des asketisch-hierarchischen Systems 749—777
II. Die religiöse und kirchliche Reform . . . . . 778—822

Einleitung.

Die Geschichte der Menschheit gliedert sich in drei großen Perioden. Die erste, deren Anfänge in der Tiefe der sogenannten vorgeschichtlichen Zeit verborgen liegen, deren Ausgang die antike Welt bildete, war die Periode der unterschiedslosen Einheit von Gott, Mensch und Natur. Die gegen Ende der alten Welt sich auflösende Einheit der mythischen Zeit hat das Mittelalter zu einem Gott und Welt als Gegensätze begreifenden Dualismus entwickelt. Nachdem sich an dieser Gegenstellung das Bewußtsein der Verschiedenartigkeit von Geist und Materie befestigt hatte, sucht die Gegenwart in der Verschiedenartigkeit die Einheit beider zu begreifen. Der bewegende Gedanke der neuen Zeit ist die in der Verschiedenheit ihrer einzelnen Momente begriffene Einheit von Gott, Mensch und Natur. Nur dadurch, daß der Mensch sich aus dem unbewußten Frieden mit seinem sinnlichen Dasein löste und sich in Gegensatz zu dem letzteren stellte, konnte er sich seiner geistigen Persönlichkeit bewußt werden und, nachdem er das Bewußtsein seiner geistigen Individualität als einen bleibenden Besitz in sich aufgenommen hatte, wieder in den Frieden mit seiner sinnlichen Natur zurückkehren. Die Trilogie der menschlichen Geschichte kehrt zu ihrem Ausgang zurück, nachdem sich das naive Empfinden der Vorzeit durch den Dualismus des Mittelalters zur selbstbewußten Erkenntnis erhoben hat. Die Gegensätze der antiken und der mittelalterlichen Geschichte finden ihre Auflösung in der Kultur der Gegenwart. Die letztere ist die Synthese der beiden ersteren.

Der Ausgangspunkt der antiken Völker war die nationale Staatsidee. Die letztere begrenzte zunächst das ganze Gebiet der antiken Kultur, sie war der beherrschende Gedanke der Politik, wie der religiösen und sittlichen Vorstellungen. Jede Nation betrachtete sich beziehentlich ihr Staatsgebiet als das Centrum des Erdkreises. Die Aegypter gruppierten alle Länder um den Nilstrom, die Assyrer und Babylonier um den Euphrat und Tigris, die Griechen sahen

die Tempelstadt Delphi als den Mittelpunkt der Erde an, die Juden Jerusalem. Demgemäß betrachtete eine jede Nation sich allein zum Besitze von Macht und Geltung berechtigt und strebte nach dem Maße ihrer Kraft danach, ihren Ansprüchen Anerkennung zu verschaffen. Die für die Geschichte des Altertums bedeutungsvollsten Träger dieses Kulturprinzips waren die römische, griechische und jüdische Nation, von welchen eine jede die nationale Idee nach einer verschiedenen Richtung hin entwickelte. Die nationale Bildung der Römer hatte ihren Schwerpunkt im Staate, die der Griechen in der Kunst und Wissenschaft, die der Juden in der religiösen Glaubenslehre. Die Geschichte der Römer war im wesentlichen ein politischer, die der Griechen ein ästhetisch-philosophischer, die der Juden ein religiöser Prozeß.

Der Abschluß der alten Geschichte aber war die alle Nationen zusammenfassende, alle irdischen Interessen verneinende christliche Erlösungslehre, ein Ergebnis, das also im vollkommenen Gegensatze zu dem Ausgangspunkte der antiken Geschichte stand. Die christliche Lehre war das Gesamtergebnis, die höhere Einheit der römischen, griechischen und jüdischen Geschichte. Der verschiedenen Naturanlage der drei Nationen entsprechend, war der Anteil des Römertums an diesem gemeinsamen Ergebnisse ein politischer, der des Griechentums ein philosophischer, der des Judentums ein religiöser. Die kriegerische Eroberungspolitik der Römer durchbrach die Schranken der Nationalität und schloß alle Völker der alten Welt in einem einzigen Staate zusammen. Die Griechen öffneten jene Kluft zwischen Gottheit und Welt, Geist und Materie, welche die platonische, neupythagoreische und neuplatonische Philosophie zur Annahme eines dieselbe überbrückenden Mittelwesens veranlaßte. Indem die von der griechischen Philosophie erstrebte Versöhnung des Menschen mit Gott zu der allgemeinen religiösen Frage des Abendlandes wurde, hat die erstere in den von dem Römertum gespannten Rahmen das religiöse Problem der Menschheit gestellt. Die Juden gaben die geschichtliche Persönlichkeit, welche als die Lösung dieses Problems begriffen wurde und in dieser Stellung den Gang der Weltgeschichte bis zur Gegenwart bestimmt hat.

Erſter Teil.

Die chriſtliche Erlöſungslehre und ihre Vorgeſchichte.

I. Das Römertum.

I. Das Römertum.

Die feste Grundlage der römischen Kultur war der nationale Staat. Keine Nation hat ihre Kultur mit solcher Thatkraft und berechnenden Klugheit aus dem Gesichtspunkte des staatlichen Interesses heraus erarbeitet wie die römische. Um die Erhaltung und Erweiterung des staatlichen Machtbesitzes bewegte sich der ganze Verlauf der römischen Geschichte. „Alles," sagte Vergil über seine Nation, „übertrifft die Vaterlandsliebe und unbegrenzte Ruhmesbegier"[1]). Der Lebensgedanke der Römer war es, die benachbarten Völker in immer weiterem Umkreise sich zu unterwerfen und ihre eigene Nationalität zu der alleinherrschenden zu machen. Von Rom aus eroberte es die Landschaft Latium, von dieser aus Italien, von Italien aus Karthago und endlich alle Länder, deren Ufer das Mittelmeer bespülte. Die römische Geschichte war eine ununterbrochen fortgesetzte Steigerung der nationalen Staatsidee. Je mehr aber das Römertum diesen Gedanken zu Ende führte, je mehr es seine Grenzen erweiterte, desto mehr fremde Elemente mußte es in sein politisches System aufnehmen und in demselben Verhältnisse über seine eigene Nationalität hinausgehen. Die nationale Staatsidee setzte sich durch ihre eigene Steigerung in ihr Gegenteil, in die Idee eines allgemeinen Weltbürgertums um. Die Römer widerstrebten zwar dieser Verflüchtigung ihrer Nationalität und waren mit großem Eifer bemüht, den nationalen Charakter ihres Staates festzuhalten. Da sie aber auf der anderen Seite mit gleichem Eifer an ihrer überlieferten Eroberungspolitik festhielten, so war das Wider-

[1]) Aen. 6, 823.

streben gegen die unvermeidlichen Folgen derselben vergeblich. Dies Bemühen, den nationalen Charakter des Staates zu erhalten, indes sie zugleich ihre ganze Kraft für die möglichst große Ausdehnung desselben einsetzten, bildete den tragischen Konflikt in dem Drama der römischen Geschichte. Der Entwicklungsprozeß von der nationalen zur universalen Idee und der vergebliche Widerstreit der ersteren gegen die letztere wiederholte sich gleichmäßig auf allen einzelnen Gebieten des römischen Lebens. Der Ausgangspunkt war überall die nationale Idee, in dem religiösen Kultus, im Staats- und Heeresdienste, im bürgerlichen Rechte, in den wirtschaftlichen Besitzverhältnissen wie in der staatlichen Verfassung.

Die Religion war eine staatliche Einrichtung und bildete als solche einen Teil des öffentlichen Rechts. Die Götter waren Staatsgötter. Darum war nur die Verehrung der nationalen Götter gestattet. Die Verehrung fremder Gottheiten bedurfte einer besonderen Anerkennung derselben von seiten des Senates. Wie der Staat als Ganzes, so waren auch die hervorragendsten Vertreter desselben geheiligt. Der römische König besaß einen priesterlichen Charakter. Er war der Vorsteher des Religionswesens. Die Konsuln beteten und opferten für das Volk und erforschten den Willen der Götter. Die Person des Volkstribunen war durch heilige Eide gesichert. Ein Angriff auf dieselbe war ein todeswürdiges Verbrechen. Seit der Gründung des Kaisertums war der Kaiser zugleich der oberste Priester. Seinem Genius wurden göttliche Ehren erwiesen. Seit Diocletian wurden die Kaiser als Gottheiten verehrt. Die Idee des Staates erschien in ihnen verkörpert. Wie die höchsten Staatsbeamten einen sakralen Charakter besaßen, so die Priester einen politischen. Die Priesterkollegien waren staatliche Behörden. Auch die Kongregation der vestalischen Jungfrauen war eine staatliche Institution. Der Dienst der Priesterkollegien war staatlichen Zwecken gewidmet. Ihres Amtes Aufgabe war es, die Auspizien und die sibyllinischen Bücher zu befragen, um die zukünftigen Geschicke des Reiches zu erfahren. Sie hatten den Göttern Gaben und Opfer darzubringen, um dieselben dem Staate gnädig zu erhalten.

Infolge der kriegerischen Eroberungen aber, welche zahlreiche fremde Volkselemente mit dem römischen Staate verbanden,

strömten auch die religiösen Vorstellungen desselben mit denen des römischen Volkes zusammen. Griechische, ägyptische, jüdische und phrygische Gottheiten wurden mit den einheimischen Göttern in Verbindung gebracht. Die Römer nahmen die ersteren auf, indem sie in denselben ihre eigenen Gottheiten wiederzufinden glaubten. Der Kultus der griechischen Gottheiten, des Apollo, der Venus, des Neptun u. s. f., fand in den letzten Jahrhunderten der Republik bei den Römern Aufnahme, orientalische Kulte seit dem zweiten punischen Kriege. In dem Serapis erkannten die Römer den Pluto, in der Isis die Proserpina, in dem Mithras und Elagabal von Emesa den Sol, in der Astarte von Karthago die Juno, in den Göttern von Heliopolis und Doliche den Jupiter. Selbst in den Göttern der Kelten fanden sie ihre eigenen Götter wieder, in dem Grannus des Elsaß den Apollo, in dem Leherennus und Albiorix des südlichen Frankreichs den Mars, in der Abnoba des Schwarzwaldes die Diana u. s. f.[1]) Tacitus glaubte selbst bei den Germanen den Kultus des Merkur, des Herkules, des Mars und der Isis zu finden. Freilich machten sich bei der Umdeutung der ausländischen Gottheiten in die einheimischen sehr verschiedene Auffassungen geltend.

Diese internationale Göttermischung, welche zunächst den polytheistischen Charakter des Volksglaubens zu verstärken schien, hatte auf die Dauer eine Entwicklung der monotheistischen Gotteserkenntnis zur Folge. Indem die Römer in der Naivetät ihres nationalen Selbstbewußtseins ihre eigenen Götter in den Göttern der unterworfenen Völker wiederzufinden glaubten, flossen ihnen die Gottheiten der verschiedenen Nationen allmählich in den einen Begriff des Göttlichen zusammen. Sie begriffen schließlich die Einzelgötter als die vielfältigen Wirkungsweisen einer einzigen, alles umfassenden höchsten Gottheit. Schon in den Worten Vergils: „von Jupiter ist alles erfüllt“[2]), machte sich die monotheistische Richtung des religiösen Glaubens bemerkbar. Varro nannte den höchsten Gott

[1]) Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Band 3.

[2]) Ecl 3, 60.

gegen die unvermeidlich
mühen, den nationalen C
e zugleich ihre ganze Kra
, desſelben einſetzten, bild
der römiſchen Geſchichte.
len zur univerſalen Idee
eren gegen die letztere wiede
n Gebieten des römiſchen Leb
die nationale Idee, in dem
eeresdienſte, im bürgerlichen
erhältniſſen wie in der ſtaatli
ie Religion war eine ſtaatlich
inen Teil des öffentlichen Rech
Darum war nur die Verehr
Die Verehrung fremder Gotth
nnung derſelben von ſeiten des
s, ſo waren auch die hervor
gt. Der römiſche König beſaß
r der Vorſteher des Religionsi
pferten für das Volk und erfor
erſon des Volkstribunen war du
auf dieſelbe war ein todesw
ung des Kaiſertums war der Kai
Genius wurden göttliche Ehre
die Kaiſer als Gottheiten ver
in ihnen verkörpert. Wie die
Charakter beſaßen, ſo die Pri
kollegien waren ſtaatliche Behö
ıliſchen Jungfrauen war eine
der Prieſterkollegien war ſta
mtes Aufgabe war es, die Au
ju befragen, um die zukünfti
Sie hatten den Göttern Op
lben dem Staate gnädig zu
olge der kriegeriſchen Gro
nde Volkselemente mit dem

Gottes bildeten den eigentümlichen Charakter der antiken Religiosität in dem Zeitalter des römischen Kaisertums.

Indem man nun in allen Religionen den Glauben an ein und dasselbe göttliche Wesen entdeckte, mußten die örtlichen und nationalen Besonderheiten der Götter als menschliche Dichtung erscheinen. Das Göttliche, an sich wesenein, erschien nur in der menschlichen Auffassung vielartig. Die nationalen Besonderheiten, welchen keine objektive Wirklichkeit entsprach, sanken in Nichts zurück, indes das Eine und allgemeine Göttliche in unberührbarer Majestät hoch über alles Irdische und Menschliche emporgehoben wurde. Bereits Cicero spottete über den traditionellen Götterglauben, der genau Bescheid wisse über die Gestalt, das Alter, die Kleidung, die Verwandtschaften und selbst über die Familienzwiste der Götter [1]). Der Pontifex Scävola lehrte, daß der wahre Gott nicht Geschlecht, noch Alter, noch körperliche Glieder habe [2]). Auch Varro bezeichnete die religiösen Vorstellungen der Dichter als unwürdig der Unsterblichen [3]). „Wer der Gottheit menschliche Bedürfnisse beilegt," bemerkte Plu-
tarch, „der scheut nicht die Majestät derselben und beachtet nicht die Würde und Erhabenheit ihrer Macht" [4]). Der Glaube an die Einheit der Gottheit führte zu dem Glauben an die Geistigkeit und Jenseitigkeit derselben. Zwar ließ man die Götter des alten Volksglaubens auch fernerhin noch bestehen. Man sah in ihnen aber nicht mehr Götter, sondern Genien oder Dämonen, welche eine Mittelstufe zwischen Gottheit und Menschheit darstellen sollten. Auf die Dämonen wurde die Vorstellung des Mythus von den Göttern übertragen. „Was die Mythen und Hymnen erzählen von Entmannungen, Abenteuern, Heimlichkeiten, Verbannungen und Thätigkeiten der Götter, sind nicht die Leiden und Schicksale der letzteren, sondern der Dämonen [5])." Diese vom Platonismus und Stoicismus aufgestellte Dämonenlehre bildete gewissermaßen die Vermitt-

---

[1]) De deorum natura II, 20, 67 ff.
[2]) Augustin l. c. l. 4, c. 27.
[3]) Augustin l. c. l. 6, c. 5.
[4]) De oracul. defectu c. 9.
[5]) Plutarch l. c. c. 14.

lung zwischen Vernunft und Glauben, zwischen der monotheistischen Philosophie und dem polytheistischen Volksglauben.

Doch gaben die Römer nicht ohne Widerstreben ihren nationalen Götterglauben preis. Im Jahre 58 v. Chr. verbot der Senat die Verehrung der ägyptischen Gottheiten als „schändlichen Aberglauben" und ließ ihre Altäre umstürzen. Augustus wiederholte später das Verbot der ägyptischen Kulte. Doch wirkte er der Entnationalisierung auch durch positive Maßregeln entgegen, indem er den Kultus der einheimischen, altrömischen Gottheiten durch neue prachtvolle Tempelbauten zu heben suchte. Auch Hadrian war kein Freund der fremden Kulte. Selbst die Männer, welche den mythischen Volksglauben verachteten, wollten denselben doch aus politischen Gründen erhalten wissen. Varro fand die philosophische Weltansicht wohl für die Schule, nicht aber für die Oeffentlichkeit geeignet, weil der Widerstreit der Meinungen das Volk ungläubig machen würde. Er fordert die Erhaltung der Religion als eine im Interesse des Staates gelegene bürgerliche Pflicht[1]). Seneca, der die traditionelle Gottesverehrung einen „eitlen Wahn" nannte, dessen man sich schämen müsse, forderte dennoch die Befolgung desselben, weil das Gesetz es befehle, nicht als ob es den Göttern angenehm sei[2]). Auch Polybius befürwortete die nationale Gottesverehrung, weil sie das Mittel sei, die Menge in den Schranken der staatlichen Ordnung zu halten[3]). Ebenso dachte Strabo. Aber die künstliche Erhaltung des nationalen Götterglaubens konnte die Kraft der inneren Ueberzeugung nicht ersetzen. Der Polytheismus mußte mehr und mehr seinen Halt in dem Glauben des Volkes verlieren.

Innerhalb des römischen Heerwesens wiederholte sie derselbe Entwicklungsgang. Während der Republik bestand in Rom die allgemeine Wehrpflicht. Das römische Heer war ein nationales Volksheer. Es wurde aus der dienstfähigen Bürgerschaft berufen. Bei der wachsenden Ausdehnung des Reiches indes, welche die Absendung der Mannschaften nach weitentlegenen Gegenden erfor-

[1]) Aug. l. c. l. 6, c. 6.
[2]) L. c., c. 10,
[3]) Polybius VI, 56.

derte und zugleich eine langdauernde Abwesenheit derselben von der Heimat bedingte, war dieses Bürgerheer kein geeignetes Kriegsinstrument. Der Kriegsdienst der römischen Eroberungspolitik forderte auf die Dauer ein stehendes, aus Berufssoldaten gebildetes Heer. Augustus hob daher, um diesem Bedürfnisse zu genügen, die bisherige Form der Wehrpflicht auf und bildete sich ein vertragsmäßig verpflichtetes, stehendes Söldnerheer. Der Zusammenhang zwischen Bürgerschaft und Heer wurde noch mehr dadurch gelöst, daß die Anwerbung barbarischer Volkselemente notwendig wurde, weil die Zahl und die Kräfte der einheimischen Mannschaften den gesteigerten Ansprüchen des Kriegsdienstes nicht mehr genügen konnten. Schon Cäsar hatte germanische Söldner in seinen Dienst gezogen. Augustus bildete einen Teil seiner Leibwache gleichfalls aus germanischen Söldnern. Marcus Aurelius nahm Mannschaften ausländischer Herkunft in großer Menge in die Armee auf. Die nachfolgenden Kaiser folgten seinem Beispiele. Konstantin nahm mit einemmale 40 000 Goten in Kriegsdienste. Schließlich bildeten die germanischen Truppen den größten und besten Teil des römischen Heeres. Das nationale Volksheer war durch seine siegreichen Erfolge in ein internationales Söldnerheer umgewandelt. Dieses Uebermaß der in römischen Diensten stehenden Goten rief die größte Besorgnis der römischen Patrioten wach, welche um so begründeter war, als das gegen die Grenzen des Reiches andrängende Germanentum eine immer wachsende Macht und Nachhaltigkeit entwickelte. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts, unter den Kaisern Arkadius und Honorius, brach endlich im Osten wie im Westen eine kurzlebige Reaktion des nationalen Römertums gegen die fremden Volkselemente aus, welche sich unter anderen Vorgängen in dem Aufstande zu Thessalonich, in der Hinrichtung des weströmischen Feldherrn Stilicho und in der an die letztere sich anschließenden Ermordung der Frauen und Kinder der in römischen Diensten stehenden germanischen Krieger entlud. Der Heeres- und Staatsdienst sollte, wie der oströmische Bischof Synesius in seiner an den Kaiser Arkadius gerichteten Schrift περὶ βασιλείας forderte, wieder auf das nationale Römertum beschränkt werden, ein Gedanke, der an der staatlichen und militärischen Untüchtigkeit des letzteren scheiterte.

Ebenso wie das Heer trug auch das bürgerliche Recht der Römer ursprünglich einen ausschließlich nationalen Charakter, insofern es durchaus auf den Umkreis der römischen Nation beschränkt war. Der Fremde galt dem Römer als rechtlos. Durch die Ausbreitung des römischen Staates entstand aber seit dem 5. Jahrhundert der Stadt neben dem nationalen Rechte, welches das Ehe-, Familien- und Erbrecht, die dinglichen Rechte und das Legisaktionen-Verfahren (d. i. den altrömischen Civilprozeß) entwickelt hatte, ein internationales Recht, das jus gentium, welches in dem Verkehr mit den Peregrinen zur Anwendung kam. Die freiere Gestaltung des jus gentium und die Entscheidung nach den Grundsätzen desselben war in den Provinzen den römischen Statthaltern und für Italien dem Prätor Urbanus übertragen. Aber gerade die nationale Eifersucht, mit welcher Rom die Rechtsprechung in den Provinzen, wenigstens in wichtigen Sachen, den römischen Magistraten vorbehielt, führte am schnellsten die Entwicklung des internationalen Rechtes weiter. Das jus gentium, welches seit dem 6. Jahrhundert d. St. auch auf die Beziehungen der Römer untereinander Anwendung fand, wurde allmählich zu einem internationalen Obligationsrecht ausgebildet. Die Ausbreitung der libertas latina, die Verleihung des vollen und nichtvollen römischen Bürgerrechts führte schließlich eine Vermischung und Verschmelzung des proprium jus Romanorum und des jus gentium herbei, welcher die alten Institute, das dominium ex jure Quiritium, die Usucapion, die Sponsionen u. s. w. zum Opfer fielen. Seit Konstantin wurden Sätze des jus gentium als solche des Civilrechts recipiert. Justinian nahm endlich eine grundsätzliche Ausscheidung der abgestorbenen altrömischen Elemente aus dem Civilrechte vor, so daß das justinianeische Recht von der alten Sakralehe, dem alten Testaments- und Erbrecht, den dinglichen und obligatorischen altrömischen Instituten nichts mehr enthielt. Dieselbe Erscheinung wiederholte sich im Prozeßrechte. Auch das prozessualische Verfahren war für die Provinzialen ursprünglich ein anderes als für die Römer. Der altrömische formalistische Prozeß wurde den Provinzialen ebensowenig bewilligt wie das römische Bürgerrecht. Während nach dem ersteren der Prozeß von

dem Magistrate eingeleitet und durch den für die einzelnen Fälle speziell beauftragten Richter (Geschworenen) entschieden wurde, war für die Provinzialen das ganze Verfahren dem arbiträren Ermessen des römischen Statthalters vorbehalten. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts wurde durch Diocletian diese Prozeßform auf das ganze Reich übertragen. Wie das jus gentium an die Stelle der altrömischen Rechtsinstitute trat, so verdrängte die allgemeine und freie Form der extraordinaria cognitio die alte nationale Prozeßform. Doch vollzog sich diese Entwicklung des römischen Rechts durchaus nicht in ruhigem und gleichmäßigem Flusse. Vielmehr widerstrebte das nationale Bewußtsein der Römer zeitweilig sehr heftig dem universalen Zuge der Rechtsentwicklung, indem es den strengen Unterschied der Rechtsfähigkeit zwischen Bürgern und Bundesgenossen gewahrt wissen wollte. Wiederholt verweigerten die Römer die Verleihung des Bürgerrechtes an letztere. Der Anspruch der Latiner, mit den römischen Bürgern rechtlich gleichgestellt zu werden, wurde mit dem Schwerte vernichtet. Die Anträge des Gajus Gracchus und des M. Livius Drusus, den italischen Bundesgenossen das Bürgerrecht zu verleihen, wurden mit großer Leidenschaft zurückgewiesen. Beide Männer fielen diesem Bestreben zum Opfer. Die italischen Bundesgenossen versuchten schließlich die Verleihung des Bürgerrechts durch eine kriegerische Empörung von den Römern zu ertrotzen. Aber auch jetzt gewährten die letzteren ihnen nur das latinische, nicht das volle römische Bürgerrecht. Auch die Bürgerrechtsverleihungen Cäsars fanden heftigen Widerspruch im Senate und bei Pompejus. Erst der Kaiser Caracalla verlieh zwei und ein halb Jahrhunderte später allen freigeborenen Provinzialen das römische Bürgerrecht.

In gleicher Weise gestaltete die nationale Eroberungspolitik die wirtschaftlichen Verhältnisse und die staatliche Verfassung um. Aus den unterworfenen Ländern strömten drei Dinge in Italien zusammen, welche in gleichem Maße den römischen Bauern- und Mittelstand zerrütteten, Kriegsgefangene, Korn und Geld. Durch die Gefangenen, welche als Sklaven in die Dienste der großen Kapitalisten und Grundbesitzer gezogen wurden, verloren die ländlichen wie die städtischen Arbeiter ihre Dienste bei den

erſteren. Auch ließ die billige Sklavenarbeit einen tüchtigen, wohlhabenden Handwerkerſtand nicht aufkommen und richtete den bereits vorhandenen zu Grunde. Die großen Getreidezufuhren ferner, welche jährlich aus Sizilien und ſpäter auch aus Afrika nach Italien geliefert wurden, machten die Feldarbeit des einheimiſchen Bauern nutzlos, da der letztere für ſein Getreide keine Abnahme finden konnte. Die Reichtümer endlich, welche einige wenige Familien durch glückliche Spekulation oder Beraubung der Provinzen erwarben, häuften allen Grundbeſitz in die Hände derſelben, ſo daß der kleine Grundbeſitz völlig aufgeſogen wurde. Unter den Gracchen brach eine wirtſchaftliche Reaktion aus, welche die Erwerbung des Grundbeſitzes auf ein höchſtes Maß beſchränken und durch dieſe Beſchränkung den alten Bauernſtand erhalten wollte. Nach dem Untergange der Gracchen wurden wiederholt Geſetze erlaſſen, welche den kleinen Grundbeſitz zu heben verſuchten, ohne daß dieſelben jedoch Erfolge gehabt hätten. Später ſuchten Sulla und Pompejus durch Anſiedelung alter Soldaten einen neuen tüchtigen und zugleich wehrhaften Bauernſtand zu ſchaffen. Cäſar erſtrebte das gleiche Ziel und wollte außerdem der überwuchernden Sklavenwirtſchaft dadurch entgegenwirken, daß er die großen Grundbeſitzer zwang, den dritten Teil ihrer Hirten und Ackerbauern aus dem römiſchen Arbeiterſtande zu nehmen. Da aber die Urſache dieſer wirtſchaftlichen Entwicklung, die Erweiterung des römiſchen Staates zu einem Weltreiche, nicht aufgehoben wurde, ſo konnte die Reaktion gegen dieſelbe auch zu keinem dauernden Ziele führen. Die Aufſaugung des kleinen Grundbeſitzes durch die Latifundienwirtſchaft war deshalb durch jene Maßregeln nicht zu verhindern. Die Militärkolonien, welche Octavian und die nachfolgenden Kaiſer anlegten, hatten lediglich militäriſche Zwecke. Sie ſollten nicht der Heranbildung eines tüchtigen Bauernſtandes, ſondern eines tüchtigen Kriegerſtandes dienen. Indes die Römer die Herren der Welt wurden, beſaß die Mehrheit ihrer Bürger kaum eine Scholle Land, die ſie ihr eigen hätten nennen können.

Die wirtſchaftliche Zerſetzung des römiſchen Volkes, welche die Entſtehung eines zahlreichen Proletariats in Stadt und Land,

namentlich aber in Rom selber zur Folge hatte, ferner die Verbindung so vieler ungleichartiger Völkerschaften unter der römischen Herrschaft und die fortdauernden Kriegsunruhen in den neueroberten Provinzen, machten den Fortbestand der bisherigen republikanischen Staatsform unmöglich. In dem letzten Jahrhundert der Republik waren alle Elemente des römischen Staatslebens in Gärung begriffen. Optimaten und Demokraten wüteten in grausamer Härte gegeneinander. Bald fiel den einen, bald den andern der Sieg zu. Schließlich aber hob sich aus dieser allgemeinen Verwirrung ein fester Zielpunkt hervor. Der Kampf der Optimaten und Demokraten wurde zu einem Kampf um die Begründung einer monarchischen Gewalt. In Marius und Sulla standen sich noch Demokraten und Optimaten gegenüber. Pompejus, Cäsar und Octavian kämpften mit gesteigerten Zwecken und Erfolgen um die Alleinherrschaft. Der Sieg des Octavian bei Actium schloß den Kampf der beiden Parteien endgültig ab. In dem Kaisertum hatte der Gegensatz der Stände seine dauernde Versöhnung gefunden. Der Kaiser stand gleichmäßig über Optimaten und Demokraten. Auf ihn wurden alle Rechte des Senates wie des Volkes übertragen. Der Princeps vereinigte in seiner Person das Amt des Konsuls und Prokonsuls, des Censors, des Tribunen, des Imperators und des Oberpriesters. Die Wahlen zu den städtischen Magistraturen wurden seit Tiberius von den Volkskomitien auf den Senat übertragen. Da jedoch der letztere dem kaiserlichen Willen ergeben war, so lagen auch die ersteren in den Händen des Kaisers. Die Gesetzgebung und Rechtsprechung, welche während der Republik durch den Senat und die Komitien der Centurien, ferner durch die Volkstribunen und die Komitien der Tribus vollzogen wurden, gingen gleichfalls auf den Kaiser über. Zwar wurde noch mehrere Jahrhunderte hindurch die Mitwirkung des Senates beibehalten. Doch war auch diese nur eine scheinbare, indem die Beschlüsse des letzteren nur die Ausführung eines kaiserlichen Antrags waren. Seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. wurde auch dieser Schein einer gesetzgeberischen Autorität des Senates aufgegeben, so daß die Kaiser unmittelbar als Gesetzgeber auftraten. Diese Entwickelung des kaiserlichen Imperiums

gipfelte schließlich in dem Satze des Kaisers Justinian: „Was der Princeps für gut befindet, hat gesetzliche Kraft“ [1]). Daß der Kaiser ausschließlich die Leitung der auswärtigen politischen Geschäfte besaß und über Krieg und Frieden entschied, über welche in der Zeit der Republik Senat und Volk gemeinsam beschlossen hatten, verstand sich bei einer solchen Machtfülle von selbst.

In dem Kaiserstaate erreichte das Römertum den Höhepunkt seiner Entwicklung, insofern der weltumspannende Staatsgedanke, auf welchen die ganze römische Geschichte hindrängte, in ihm seine höchste Verwirklichung fand. Unter der Kaiserherrschaft vollendete sich der Entnationalisierungsprozeß des Römertums in Religion, Heerwesen, Recht, Wirtschaftspolitik und Verfassung. Unter ihr erlangte das Reich seine weiteste Ausdehnung. Das Lebensprinzip des antiken Römertums, die nationale Staatsidee hatte sich durch sich selbst, durch ihre eigene Steigerung vernichtet. Das nationale Prinzip hatte sich in ein Weltbürgertum verflüchtigt. In der Schöpfung eines in Rechtsformen gestalteten Weltbürgertums lag die Klassizität des Römertums. Die römische Geschichte schloß mit einem Ergebnisse ab, welches im äußersten Gegensatz zu dem Anfangspunkt derselben stand. Keine Nation hat ihre staatlichen Interessen mit einer solchen Ausschließlichkeit und Rücksichtslosigkeit behauptet wie die Römer. Ihr Schwert hatte alle das Mittelmeer umgrenzenden Staaten zertrümmert, um an die Stelle der letzteren ihre eigene Herrschaft zu setzen. Und eben diese Politik erweiterte den römischen Staat allmählich zu einem Gemeinwesen, welches hinsichtlich der Allgemeingültigkeit seiner gesetzlichen Einrichtungen alle Staaten des Altertums weit übertraf und mit seinem weltbürgerlichen Privatrechte bis zur Gegenwart hin bestimmend gewesen ist. Das von den engherzigsten nationalen Staatszwecken ausgehende Römertum wurde der Träger einer auf der Gleichberechtigung aller Nationen beruhenden Reichseinheit und in dieser Rolle der Vermittler einer weit über seine Zeitdauer hinausreichenden allgemein menschlichen Staatsidee.

[1]) Instit. I, tit. 3, 6.

II. Das Griechentum.

Während sich die Selbstbewegung des antiken Kulturprinzips bei den Römern als ein politischer Vorgang abspielte, war dieselbe bei den Griechen im wesentlichen ästhetisch-philosophischer Natur. Dort stand der Staat, hier die Wissenschaft und Kunst an der Spitze der Entwicklung. Wohl regte sich auch in den Griechen das Empfinden einer nationalen Zusammengehörigkeit. Seinen Höhepunkt erreichte dasselbe in dem Zeitalter der Perserkriege, deren Heldenkämpfe die ruhmwürdigsten Thaten der griechischen Geschichte bildeten. Auch machten die Griechen zwischen sich und anderen Nationen einen ebenso scharfen Unterschied wie nur irgend eine Nation des Altertums. Sie waren nach ihrer Ansicht die zur Freiheit und Herrschaft geborene Nation, indes ihnen die anderen Völker ursprünglich als rechtlose Barbaren erschienen. „Es geziemt sich, daß der Grieche über die Barbaren, nicht aber, daß die Barbaren über die Griechen herrschen. Der Barbar ist Sklave, der Grieche frei," sagte Euripides in seiner Iphigenia in Aulis [1]). Aristoteles bemerkte in seiner Politik: „Die Griechen halten sich selbst nicht nur in ihrer Heimat für edelgeboren, sondern allerorten, die Barbaren aber nur zu Hause" [2]).

Aber das nationale Bewußtsein der Griechen hat niemals eine ihm angemessene staatliche Gestalt, eine die ganze Nation umschließende, einheitliche staatliche Organisation erreichen können.

---

[1]) V. 1400 f.

[2]) V. 1, K. 2, 19.

Vielmehr hat sich das Griechentum niemals über die kleinsten kantonalen Staatsbildungen erhoben. Noch mehr lag ihm eine im großen Stile gedachte Ausdehnung seines Staatsgebietes über die Nachbarvölker fern. Sowohl Plato als Aristoteles verwarfen einen solchen Gedanken [1]) und betrachteten eine mäßige Größe des Staates als eine Bedingung seines Wohlbefindens [2]). Der Pythagoreer Hippodamos von Milet wollte sogar die Zahl der Staatsbürger auf Zehntausend beschränkt wissen [3]). Bei einer so engen räumlichen Fassung konnte der staatliche Gedanke keine ausschließliche Bedeutung gewinnen. Die nationale Staatsidee faßte also bei den Griechen nicht im entferntesten den Inhalt der Kultur so vollständig in sich zusammen, wie dies bei den Römern der Fall war. Der Staat war wenigstens dem jonischen Griechentum nur die materielle Grundlage einer höheren geistigen Kultur. Nicht jener, sondern diese war der höchste Lebenszweck des Griechentums. Zwar hatten auch die politischen Machtfragen einen entscheidenden Anteil an der Entwicklung der griechischen Geschichte. Allein die Klassizität des Griechentums beruhte nicht sowohl auf der Ausbildung der nationalen Staatsidee, als vielmehr auf der Entwicklung der Wissenschaft und Kunst. Der weltumspannende Geist der letzteren stand in einem auffallenden Widerstreit mit der engherzigen Gesinnung der griechischen Politik. Nicht in der staatlichen Gestaltung, sondern in der künstlerischen Anschauung und dem geistigen Verständnisse der Welt lag der eigentliche Schwerpunkt der griechischen Geschichte. Der Weg von der naiven Weltfreude des homerischen Mythus zu der asketischen Ethik der neuplatonischen Philosophie bildete gewissermaßen die Axe der griechischen Geschichte.

Die unter diesem Gesichtspunkt betrachtete Geschichte des Griechentums gliederte sich in fünf Perioden. Die Weltauffassung der ersten Periode war ganz im Kreise der sinnlichen Natur beschlossen. Es war das Zeitalter des dichterischen Mythus, welcher die Naturkräfte als göttliche Wesen personifizierte. Auch die zweite

---

[1]) Platos Staat 1, 22; Aristoteles, Politik 7, K. 27, Kap. 33, 4.
[2]) Aristoteles, Politik 7, K. 4, 6.
[3]) l. c. 2, K. 5, 2.

Periode des griechischen Denkens, mit welcher die philosophische Spekulation anhob, die Zeit der jonischen Naturphilosophie, blieb an der Sinnenwelt haften. Doch führte dieselbe bereits die Erscheinungen auf eine einheitliche Ursache zurück und faßte die letztere als einen elementaren, aber von göttlichem Leben beseelten Stoff auf. In der dritten Periode, der Zeit der sophistischen, sokratischen und platonischen Philosophie, wurde die wirkende Ursache und die sinnlichen Erscheinungen als wesensverschieden, jene als Geist, diese als Materie begriffen. Gott wurde von der Sinnenwelt geschieden und als ein übersinnliches, geistiges Wesen gedacht. Demgemäß wandte sich die Philosophie von der Betrachtung der Natur ab und dem Selbststudium der menschlichen Persönlichkeit zu. Die Verähnlichung des Menschen mit dem transcendenten Wesen Gottes, d. h. die Verneinung des Sinnlichen wurde der leitende Gedanke der philosophischen Bildung. Der Schwerpunkt des menschlichen Daseins wurde in ein außerhalb der irdischen Körperwelt gedachtes Jenseits verlegt. Einen systematischen Ausdruck fand diese Denkweise in der platonischen Philosophie. Die vierte Periode des griechischen Geistes bestand im wesentlichen in einer Gegenbewegung gegen die der gesamten Tradition des griechischen Geistes widerstreitende transcendente Metaphysik des Platonismus. Die aristotelische, die stoische und die epikureische Philosophie kehrten in steigendem Maße zu dem immanenten Prinzip des klassischen Griechentums zurück. Nachdem aber diese Reaktion der Philosophie im Skepticismus zu einer völligen Zersetzung der immanenten Weltanschauung geführt hatte, wandte sich die Philosophie in der fünften Periode wieder zu der transcendenten Weltanschauung zurück. Die Entwicklung des griechischen Geistes endete in der religiösen Metaphysik des Neupythagoreismus und des Neuplatonismus. Ursprünglich ganz in der sinnlichen Natur befangen, überwand der griechische Geist die letztere immer mehr, um sie schließlich von sich abzustoßen und sich zur Welt des Uebersinnlichen zu erheben.

Die Geschichte des Griechentums nahm also nicht minder als die des Römertums ihren Ausgang von dem Bestreben nach einer größtmöglichen Befriedigung des irdischen Daseins. Sie begann

mit der Vorstellung eines idyllischen Friedens zwischen Gott, Mensch und Natur. Die Natur war ein von göttlichen Wesen beseelter Kosmos. Himmel, Erde, Meer und Unterwelt waren die Wohnsitze der Unsterblichen, deren Beherrscher der Gott des alles umspannenden Himmels war. Die Natur war göttlich und die Gottheit natürlich. In gleichem Zusammenhange stand die letztere mit dem Menschen. Wohl keinem Volke flossen die Grenzen zwischen dem Göttlichen und Menschlichen so zusammen wie den Griechen. Eine Wesensverschiedenheit zwischen beiden war nicht vorhanden. Das erstere besaß dieselben Eigenschaften und Leidenschaften wie das letztere. Es war nur eine höhere Potenz des Menschlichen und zwar hinsichtlich der zum Genuß des Lebens befähigenden Eigenschaften. Die Göttlichkeit war eine im Besitze ewiger Jugend und Schönheit befindliche Menschlichkeit. Götter und Menschen lebten in vielseitigem Verkehr. Jene stiegen vom Himmel nieder, um sich an den Streitigkeiten der Menschen zu beteiligen und sich in Liebe mit ihnen zu vereinigen. Die Kinder der von Gott beglückten Sterblichen stiegen zu den Göttern auf, um als Heroen und Halbgötter im Kreise der Seligen zu wandeln. „Eines ist das Geschlecht der Menschen, Eines der Götter, von Einer Mutter atmen wir beide," sang Pindar[1]). Heraklit nannte die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen. Der griechische Mythus war das Idealbild irdischer Glückseligkeit und hat sich als solches durch alle Zeiten hindurch in Geltung erhalten.

Nach dem Maße der schönen Sinnlichkeit hatte sich die Götterwelt des griechischen Olymps gestaltet. Die sinnlichen Affekte spielten in dieser Götterwelt dieselbe Rolle wie in der Menschenwelt, nur daß sie sich hier in dem vollendeten Ebenmaße des Schönen bewegten. In dieser letzteren Hinsicht waren die Götter des Olymps die sittlichen Ideale des Griechentums. Nicht eine abstrakte Heiligkeit, sondern ewige Jugend und ewige Schönheit waren die auszeichnenden Eigenschaften der griechischen Göttlichkeit. Das sittliche Prinzip des Griechentums war demnach das ästhetisch Schöne. Die griechische Sittlichkeit erstrebte

[1]) Nem. 6, 1.

das harmonische Gleichmaß aller Seelenstimmungen, die Innehaltung aller Empfindungen in den Schranken der Ordnung und des Maßes. Der Begriff des Unrechten fiel dem Griechentum demnach zusammen mit dem Begriffe des Maßlosen, des Leidenschaftlichen. Dieser, das ästhetische Gleichmaß der Empfindungen erstrebenden Sittlichkeit des Griechentums war es entsprechend, wenn die bildende Kunst den idealen Ausdruck der Menschlichkeit vor allem in der Skulptur suchte. Die letztere war die herrschende Kunst des Griechentums eben weil dieselbe es nicht mit der Darstellung der von dem allgemeinen sittlichen Typus abweichenden Spielarten der Individualität, sondern vielmehr mit der Wiedergabe einer typischen Idealität zu thun hatte. Dieses, das sittliche Bewußtsein des Griechentums bestimmende Schönheitsgesetz der Skulptur hinterließ seine Spuren selbst in der griechischen Dramatik, insofern die Charaktere der letzteren sich mehr den abstrakten Idealgestalten der Skulptur als den Individualgestalten des wirklichen Lebens näherten. Der Genuß des Erdenlebens innerhalb des schönen Ebenmaßes der seelischen Affekte war das sittliche Ideal des Griechentums. Der Widerstreit des sittlichen Bewußtseins mit der sinnlichen Natur war dem Jugendalter des klassischen Griechentums unbekannt, da das letztere nicht die Verneinung, sondern die ästhetische Veredelung der Sinnlichkeit als seine Aufgabe betrachtete. In der farbenreichen Sinnenwelt war alle Wirklichkeit des Lebens beschlossen. Die Unterwelt, das Reich der abgeschiedenen Seelen, war nur das wesenlose Schattenbild der warmen, lichtvollen Erdenwelt. Der größte Held der trojanischen Kämpfe, Achilles, wollte bekanntlich lieber der ärmste Tagelöhner auf Erden, als König im Reiche der Schatten sein.

Nachdem aber das entwickeltere staatliche Leben die Aufstellung gesetzlicher Ordnungen veranlaßt hatte, welche das Thun und Lassen der Staatsbürger zur Rechenschaft zogen, nahm die griechische Sittlichkeit den Begriff der Gerechtigkeit in sich auf und stellte denselben mehr und mehr in den Vordergrund. Da nun die religiösen Vorstellungen des Mythus sich zunächst unverändert festhielten, so gerieten dieselben in einen Widerstreit mit den durch

die höheren Anforderungen des staatlichen Lebens gereifteren sittlichen Begriffen. Es mußte Anstoß erregen, daß das menschliche Thun strengen Pflichten unterworfen war, während die Götter, obwohl sie als höhere Wesen verehrt wurden, sich so zahlreicher Uebertretungen ihrer eigenen Gesetze schuldig gemacht haben sollten, wie der Mythus behauptete. Die Göttergeschichten des Mythus erschienen den Griechen der klassischen Zeit als ein Hohn auf die Idee des Sittlichen. Dieser Widerstreit zwischen dem sittlichen und religiösen Bewußtsein führte allmählich zu einer Zersetzung der bisherigen Götterlehre, sowie zu reineren und höheren Vorstellungen über das Wesen des Göttlichen. Pindar wehrte die Vorstellungen des Mythus, welche den Göttern menschliche Leidenschaften und Untugenden beilegten, ab. Der Sage vom Tode des Pelops, welcher von seinem Vater Tantalus geschlachtet und den Göttern zum Mahle vorgesetzt sein sollte, gab er eine andere Deutung, da dieselbe ihm als eine Lästerung der Götter erschien. „Dem Menschen geziemt es, von den Göttern nur Gutes zu reden," fügte er seiner Umdeutung der Legende hinzu [1]).

Mit der das Göttliche als den Inbegriff der Heiligkeit und Gerechtigkeit auffassenden religiösen Erkenntnis erschien vor allem die Schicksalsidee des Mythus unvereinbar, jene Vorstellung also, welche nicht die sittliche Gerechtigkeit, sondern die den Lebenswandel des Menschen völlig unbeachtet lassende persönliche Gunst und Ungunst der Götter als die letzte ausschlaggebende Macht in der Weltordnung dachte. Der Mythus nahm dieses Verhältnis als etwas Gegebenes, Notwendiges hin, ohne sich der sittlichen Unvollkommenheit eines solchen Zustandes bewußt zu werden und gegen die Götter den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu erheben. Mit den Worten: „Denn die Götter bestimmten den beklagenswerten Sterblichen unter Seufzern zu leben, sie selbst aber sind ohne Sorge," tröstete Achilles den um die Leiche seines Sohnes flehenden Priamus [2]). Erst die spätere, staatlich entwickeltere Zeit, welche ihre eigene Gesetzgebung auf sittliche Grundsätze aufbaute, erkannte,

---

[1]) Olymp. A, Str. β.

[2]) Ilias, B. 24 V. 525 f.

daß eine solche Vorstellung, welche das Schicksal des Menschen mehr oder weniger unabhängig dachte von dem sittlichen Lebenswandel desselben, den Forderungen der Gerechtigkeit widerstreitend sei. Der Athenienser Solon, durch welchen der athenienſische Staat eine dauernde gesetzliche Ordnung empfing, betrachtete das Regiment der Götter als ein willkürliches und ungerechtes, wenn er den Lyderkönig Krösos an den Neid und die Unbeständigkeit der Götter gemahnte [1]). Dieser Widerstreit zwischen den sittlichen Begriffen und den religiösen Vorstellungen und die Empfindung für die sittliche Unzulänglichkeit des mythischen Schicksalsglaubens fanden ihren vollständigen Niederschlag in der dramatischen Literatur des Griechentums. Die griechische Dramatik der klassischen Zeit wurzelte zwar noch ganz in den Göttersagen des Mythus und zwar um so mehr, als sie hinsichtlich ihrer Stoffe sich ausschließlich auf den Mythus beschränkte. Dennoch regte sich allmählich in ihr eine wachsende Neigung zu einer kritischen Betrachtung des Mythus, indem sie die menschlichen Vorstellungen des letzteren vom Göttlichen mehr und mehr abstreifte und eine abstraktere, idealere Auffassung desselben lehrte.

Aeschylus stand dem Mythus am nächsten. Der Götter Gunst und Ungunst galten ihm als die Schicksalsmächte des menschlichen Lebens, ohne daß er sich eines Widerstreites derselben mit den Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit bewußt wurde. Der sich über das Haus des Atreus und des Oedipus entladende Fluch der Götter bildete den Gegenstand der Tragödien „Agamemnon", „Das Totenopfer" und „Die Sieben von Theben". Der Schicksalsspruch der Götter war es, der die Glieder dieser Häuser verfolgte, ohne daß sie selber sich eines Verbrechens schuldig gemacht hatten. Agamemnon opferte seine Tochter auf das Gebot der Götter und Oreſtes mordete seine Mutter auf den Befehl des Apollo. Jenen verfolgte der Neid der Götter, wie diesen der Zorn der Eumeniden. Der mutige Eteokles fiel mehr dem auf seinem ganzen Hause lastenden Fluche als seiner eigenen Verschuldung zum Opfer. Dem Dichter gab dieses Verhältnis aber ebenso-

[1]) Herodot, B. 1, K. 32.

wenig als dem Mythus Veranlassung, an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung irgendwie zu zweifeln. „Gerecht zu denken ist eine von Gott stammende Kraft“ [1]). Der Prometheus scheint freilich dieser Ansicht durchaus zu widersprechen. Derselbe hat sogar in der Darstellung des der Gerechtigkeit widerstreitenden, gewaltthätigen Regimentes des Zeus seine eigentliche Spitze. Der wegen seiner Verdienste um das Menschengeschlecht auf Befehl des Zeus an den Felsen geschmiedete Prometheus erschien als der Vertreter einer höheren, edleren Gesittung und ihm gegenüber Zeus als ein Recht und Gesetz nicht achtender Gewalthaber. Aber hier handelte es sich nicht um das Verhältnis der Götter- und Menschenwelt, sondern um einen innerhalb der ersteren ausgebrochenen Gegensatz. Dieser Zwiespalt wurde auf jenen Kampf zurückgeführt, in welchen Zeus seinen Vater Kronos mit seinem Anhang gestürzt hatte, so daß also der Prometheus den Gegensatz zwischen den Anhängern des alten und denen des neuen, von Zeus begründeten Weltregimentes darstellte. Derselbe Gedanke lag auch dem Dispute Apollos mit den Eumeniden zu Grunde, welche die neuen Götter haßten und dem ersteren eine Verletzung der alten Urgesetze vorwarfen, bis sie durch Athene mit der neuen Ordnung der Dinge versöhnt wurden. Auf die Menschenwelt hat Aeschylus jedenfalls diese Anschauung über das Walten der Götter nicht übertragen.

Der erste Dramatiker, der die sittliche Unzulänglichkeit des traditionellen Schicksalsglaubens empfand, war Sophokles. Ein hoher, sittlicher Ernst durchzieht die Tragödien des letzteren. Der Dichter sprach es in seinem „Oedipus in Colonos“ wiederholt mit klarer Erkenntnis aus, daß eine gegen die Sittengesetze verstoßende Handlung dem Thäter erst dann zur Last gelegt werden könne, wenn sie mit dem Bewußtsein des Unrechtes geschehen sei. Die Vorstellung aber, welche der Dichter von dem Walten der Götter hatte, stand durchaus nicht im Einklang mit dieser sittlichen Erkenntnis. Zwar hatte Sophokles eine höhere Vorstellung von der Erhabenheit und Heiligkeit des Göttlichen als der Mythus. Aber Neid, Zorn und

[1]) Die Schutzflehenden, V. 420.

Haß der Götter griffen auch nach seiner Meinung ebenso wie nach den Erzählungen des Mythus gewaltsam in die Geschicke der Menschen ein, ohne Verdienst und Schuld der letzteren abzuwägen. Indem nun der Dichter die sittliche Lauterkeit und Schuldlosigkeit seiner Charaktere so ausdrücklich und wiederholt betonte, bekundete er, daß er ein ahnendes Bewußtsein von dem Mißverhältnisse zwischen dem sittlichen Wandel und dem von den Göttern verhängten Lebensschicksale des Menschen besaß. Wenn also auch, wie der Dichter im „König Oedipus" sagte, die Urgesetze „hochwandelnd vom himmlischen Aether herstammen" [1]), so erschien dennoch das Regiment der Götter keineswegs immer als ein gerechtes und den sittlichen Begriffen völlig verständliches. Jede Tragödie des Dichters war gewissermaßen eine neue Darstellung dieses Welträtsels, eine neue Frage an das unverständliche Walten der Götter.

„König Oedipus", „Oedipus in Kolonos" und „Antigone" bilden eine Trilogie des unverschuldeten Unglücks. Der Fluch der Götter machte den Oedipus zum Werkzeug gesetzwidriger Thaten, ohne daß Oedipus diese wußte und wollte, um alsdann den Unglücklichen und sein Haus zu vernichten. Antigone handelte allerdings dem Gesetze des rachsüchtigen Kreon zuwider. Aber dieses Gesetz selber war ein frevelhaftes, während Antigones That dem Willen der Götter entsprach. Nicht wegen einer Schuld, sondern vielmehr infolge einer frommen That ging die edle Tochter des Oedipus zu Grunde. In den Worten der Jungfrau: „Wie darf ich Unselige die Götter noch anschaun, wen mir zum Helfer rufen, wen zum Bundesgenossen, da ich den Fluch der Gottlosigkeit durch Gottesfurcht mir zuzog?" [2]), sprach der Dichter auch hier seine Zweifel an der Gerechtigkeit der Weltordnung aus. Der unglückliche Philoktet klagte mit bitteren Worten über die Ungerechtigkeit der Götter, welche die Guten fallen ließen und die Bösen beschützten und kam zu dem Schluß: „Was soll ich dazu sagen, wie loben, wenn ich, bereit, das Göttliche zu loben, die Götter schlecht

[1]) V. 866 f.
[2]) V. 922—924.

erfinde?“ [1]). Auch dem Geschick, welches die Götter über Ajax verhingen, fehlt eigentlich eine zureichende sittliche Begründung. Die Absicht des Helden, die Atriden und den Odysseus zu morden, blieb eben nur Absicht, da die Göttin Athene ihn mit Wahnsinn schlug. Der Selbstmord des Helden endlich wird nicht auf jenes frevelhafte Vorhaben, sondern lediglich auf das Schamgefühl des zum Bewußtsein erwachten Helden über die im Wahnsinn begangene Thorheit zurückgeführt. In dem Gefühl der von den Göttern unverdient zugefügten Schmach wagte auch Ajax den Göttern zu trotzen: „Kränke mich nicht so, weißt du nicht, daß ich den Göttern nicht mehr schuldig bin, dir beizustehen?“ [2]), sprach in bitterem Unmut der zum Selbstmord entschlossene Held zu seiner klagenden Gattin. In den „Trachinerinnen“ ist ebensowenig eine böse That die Quelle des Unheils, das sich über Deianeira und Herakles entladet. Das Verhältnis des letzteren zur Jole enthielt nach griechischen Begriffen keine Verschuldung. Beide Gatten erlagen der gewaltthätigen Schicksalsmacht. In dem Sohne des Herakles aber erweckte das Leid des Vaters einen bitteren Groll gegen die Himmlischen: „Erkennet,“ wandte Hyllos sich zum Chor, „die große Nachsichtslosigkeit der Götter in den geschehenen Dingen; sie, die ihn erzeugt haben und sich Väter nennen, sehen dies ruhig an. Das Zukünftige erschaut keiner. Was aber jetzt geschieht, bringt uns Leid, jenen aber Schmach [3]).“ Der Chor antwortete, indem er die Spitze dieser gegen die Götter im allgemeinen erhobenen Klage gegen die höchste Gottheit richtete und schloß mit den Worten: „Und alles dieses ist allein das Werk des Zeus.“

Dennoch hielt der Dichter andererseits fest an dem volkstümlichen Götterglauben und bekundete überall eine große Ehrfurcht vor der Macht und den Ordnungen der Götter. Auf den Spruch der Götter wird die Handlung jeder Tragödie im letzten Grunde zurückgeführt. Wiederholt trat das Eingreifen der Gottheit an die Stelle der psychologischen Charakterentwicklung. Der Wahnsinn des rasenden Ajax wird nicht aus dem gekränkten Ehrgeiz

[1]) V. 451 f.
[2]) V. 589 f.
[3]) V. 1266—1272.

des Helden erklärt, sondern durch den Zauber der Athene bewirkt. Der Entschluß des Philoktet, zu den Troja belagernden Griechen zurückzukehren, wird nicht durch eine Sinnesänderung desselben, sondern durch die Erscheinung des Herakles veranlaßt. Der Widerstreit zwischen den sittlichen und religiösen Begriffen hatte sich in Sophokles noch nicht so zugespitzt, daß er ihm seinen Glauben an die Wirklichkeit der Volksgötter benommen hätte. In jedem Falle aber läßt sich in der Sophokleischen Dramatik das Vorhandensein einer im Rahmen des mythischen Götterglaubens gelegenen, deutlich ausgesprochenen Empfindung für die sittliche Unzulänglichkeit des letzteren nicht verkennen.

Ein nicht minder eifriger Vertreter des Volksglaubens war der im Jahre 406 v. Chr. verstorbene Euripides. Mehrere Dichtungen desselben waren ihrem ganzen Umfange nach als dramatische Apologien der nationalen Götterlehre verfaßt, so z. B. „Der Kyklops". Das gefräßige, plumpe Ungetüm, welches die Donner des Zeus verlachte und seinen Magen als die höchste Gottheit bezeichnete, war eine Satire auf den atheistischen Materialismus, welchen der berühmte Zeitgenosse des Dichters, Demokrit von Abdera, in ein philosophisches System brachte. Desgleichen erhielten „Die Bacchantinnen", welche zunächst nur dem Bacchuskulte gewidmet waren, eine so breite Ausladung, daß sie zugleich als eine allgemeine dramatische Apologie des Götterglaubens gelten konnten. Der Dichter zeigte in dieser Tragödie, welche zu den bedeutendsten Leistungen seiner Muse gehörte, wie der religiöse Unglaube die Strafe der Götter auf ein ganzes Königshaus mit vernichtendem Schlage herabzog. Die tragische Kollision der „Phädra" ferner wurde durch die von Hippolytos mißachtete Göttin Aphrodite herbeigeführt. Insofern war auch diese Tragödie der Verehrung der Götter gewidmet. Nicht selten läßt der Dichter in einzelnen Stellen die Absicht, dem religiösen Unglauben seiner Zeit entgegenzutreten, ziemlich deutlich durchblicken. Fast alle Dramen des Dichters sind voll von Mahnungen zur Gottesfurcht.

Obwohl aber Euripides ein so entschiedener Apologet des Volksglaubens war, so stand er dem letzteren doch keineswegs kritiklos gegenüber. Vielmehr nahm auch er Anstoß an den mensch-

lichen Mißgestaltungen des Göttlichen und suchte das letztere dem abstrakten Begriff der Vollkommenen zu nähern. Wie Pindar, so bezeichnete auch er in der Iphigenia das Gastmahl des Tantalos, bei welchem derselbe seinen eigenen Sohn den Göttern zur Speise vorsetzte, als eine Fabel. Die Menschenopfer ferner, welche Iphigenia in Tauris der Göttin Artemis bringen mußte, erklärte dieselbe aus dem blutdürstigen Sinn der Taurier, welche ihre eigene Grausamkeit als ein Gebot der Göttin Artemis betrachteten [1]). Der Dichter erweiterte diese an Einzelfällen geübte Kritik bei einer anderen Gelegenheit zu einem allgemeinen Urteile über die Göttergeschichten des Mythus. Als Theseus den Herakles auf die Liebschaften und Zwistigkeiten der Götter hinwies, bezeichnete Herakles diese Geschichten als „klägliche Erzählungen der Dichter“ [2]). „Der Gott,“ sagte er, „der wahrhaft Gott ist, hat kein Bedürfnis“ [3]).

Da Euripides aber im allgemeinen an der nationalen Götterlehre festhielt, so war er selbstverständlich ein Anhänger der Schicksalsidee. Gunst und Ungunst der Götter waren auch nach seiner Meinung die entscheidenden Faktoren des menschlichen Lebens. Auf den Willen der Götter wurden alle Handlungen der Menschen zurückgeführt, der Mord der Klytemnästra von Seiten des Orestes auf den Willen des Apollo, der Wahnsinn des Herakles auf die Eifersucht der Hera, die Aufgaben, welche Eurystheus dem Herakles auferlegte, gleichfalls auf die letztere, die Liebesneigung der Phädra zu ihrem Stiefsohn auf Aphrodite, die Opferung der Iphigenie auf die Artemis und sofort. Selbst Helena rechtfertigte ihre Flucht mit Paris durch den Hinweis auf den Zorn eines Gottes, der sie von ihrem Gatten weggetrieben habe [4]).

Aber auch Euripides hatte ebenso wie Sophokles eine Empfindung für die der sittlichen Gerechtigkeit so häufig widerstreitende göttliche Schicksalsmacht. Er äußerte diese Empfindung wiederholt in Wendungen, welche an Schärfe des Ausdrucks die

---

[1]) V. 388 ff.
[2]) Der rasende Herakles, V. 1346.
[3]) V. 1345.
[4]) Orestes, V. 79.

Aeußerungen des Sophokles noch weit überbieten. Den dem Hasse der Aphrodite erliegenden Hippolyt läßt er in Gegenwart der Artemis ausrufen: „O könnte doch das Geschlecht der Sterblichen den Göttern fluchen“[1]). Herakles, der von der eifersüchtigen Hera mit Wahnsinn geschlagen war und in dem letzteren sein Weib und seine Kinder getötet hatte, äußerte seinen Ingrimm über diese schreiende Ungerechtigkeit der Hera mit den Worten: „Wer sollte zu einer solchen Gottheit noch beten“[2]). Die von Apollo verführte Kreusa klagte: „Wo sollen wir Gerechtigkeit erlangen, wenn wir durch die Ungerechtigkeiten der Herrschenden umkommen“[3]). Ihr Sohn Jon warf den Göttern ihre Ungerechtigkeit mit gleich scharfen Worten vor: „Wie ist es billig, daß ihr, die ihr den Sterblichen Gesetze vorschreibt, euch selber der Ungerechtigkeit schuldig macht?“[4]). Der Vater des Herakles, Amphitryon, äußerte sich in sehr bespektierlichen Worten über den sittlichen Lebenswandel des Zeus. Er warf dem letzteren vor, daß er es zwar verstehe, sich heimlich zu dem Lager fremder Frauen zu schleichen, daß er jedoch nicht zu finden sei, wenn seine Getreuen des Schutzes bedürften[5]). Auch in der „Elektra“ kam eine ähnliche Ansicht über die Schicksalsmacht der Götter zum Ausdruck. Der an Orestes ergangene Auftrag des Apollo, seine Mutter zu töten, wird am Schlusse des Stückes von den Dioskuren Castor und Polydeukes wiederholt getadelt und als ein unweiser Befehl bezeichnet[6]). In seinem „Orestes“ wird die Ungerechtigkeit des göttlichen Befehles mit noch stärkerem Ausdruck betont.

Mit Euripides, der freilich weder hinsichtlich der einheitlichen Durcharbeitung des Stoffes, noch der sprachlichen Schönheit die beiden älteren Tragiker erreichte, trat aber ein bisher fast gänzlich unbekannter Gesichtspunkt in die Dramatik, der psychologische Konflikt. Während Aeschylus und Sophokles die dramatische

[1]) Phädra, V. 1415.
[2]) V. 1307 f.
[3]) Jon. V. 253 f.
[4]) Jon. V. 442 f.
[5]) Der rasende Herakles, V. 344 ff.
[6]) V. 1246 und 1302.

Kollision lediglich als einen objektiven Vorgang behandelten, indem sie nur den Widerstand darstellten, welchen die objektiven Mächte eines Götterbeschlusses oder des Staates ihrem Helden entgegenstellten, führte Euripides diesen Konflikt in die Seelen seiner Helden hinein, indem er den Widerstreit darstellte, welchen jener Gegensatz in der Seele der letzteren hervorrief. Der Götterwille, welcher bei Aeschylus und Sophokles als eine von dem Willen der Helden völlig unabhängige Schicksalsmacht über der Handlung schwebte, spielte sich bei Euripides als ein psychologischer Prozeß ab. Die Helden des Euripides gewinnen einen persönlichen Anteil an dem tragischen Ausgang ihres Geschickes. Das letztere wird auf eine persönliche Verschuldung, welche bei Aeschylus und Sophokles ganz zurücktrat oder nur flüchtig angedeutet wurde, zurückgeführt. Euripides hat diese, aus dem Rahmen des mythischen Schicksalsglaubens ganz heraustretende Auffassung freilich keineswegs durchgehends, sondern nur in drei Fällen, in der Medea, der Phädra und in der Iphigenia auf Aulis und vollständig eigentlich nur in der ersten durchgeführt. Die Charaktere des Aeschylus und Sophokles treten mit fertigen Entschließungen in das Drama ein. Es handelt sich bei denselben also nicht mehr um eine allmähliche Entwicklung und Verwicklung seelischer Triebe, sondern lediglich um die Ausführung bereits fertiger Zwecke. Den Tragödien des Aeschylus wie des Sophokles ist eine psychologische Charakterentwicklung so gut wie unbekannt. Die Klytemnästra des Aeschylus im „Agamemnon" kennt keinen seelischen Widerstreit zwischen der Treue zu ihrem Gatten und der Liebe zu ihrem Buhlen. In die Seele des Orestes wirft der blutige Auftrag des Apollo nur einen schnell vorüberziehenden Schatten. Seine Schwester Elektra schwankt keinen Augenblick in dem Hasse gegen ihre verbrecherische Mutter. Nicht innere Gewissensbisse sind es, welche den ersteren nach seiner That aus seiner Heimat treiben, sondern die Eumeniden. Ebenso tritt in den Dichtungen des Sophokles das subjektive Seelenleben vor der von außen drängenden Schicksalsmacht zurück. Seine Antigone hat in sich selber keinen Zwiespalt zwischen der religiösen Pflicht der Totenbestattung und dem gesetzlichen Verbote der letzteren zu überwinden. Sie ist von

Anfang zur Ausübung der ersteren fest entschlossen und keine Bitten ihrer Schwester können sie in ihrem Entschlusse bewegen. Auch sein Orestes und seine Elektra zeigen keine Schwankungen zwischen der Liebe zu ihrer Mutter und der Rachepflicht für ihren gemordeten Vater. Sie halten sich von Anfang an unentwegt auf Seite der letzteren.

Wesentlich anders aber verfuhr Euripides in den drei oben bezeichneten Tragödien. Die Helden derselben treten nicht von vornherein mit fertigen Entschließungen auf. Vielmehr gestalten sich die letzteren erst unter dem Gewicht der von außen auf sie eindringenden Verhältnisse. In der Medea erscheint die Schicksalsidee völlig aufgehoben. Die Grundlage der tragischen Kollision ist hier nicht ein die handelnden Persönlichkeiten treibender Götterbeschluß, sondern die Treulosigkeit des Jason. Die letztere ist die Ursache der von Medea begangenen Mordthaten. Medea aber, zwar schnell zum Morde ihrer Kinder entschlossen, schwankt doch in ihrem Vorhaben desto mehr, je näher sie der Ausführung desselben tritt. Ihre Mutterliebe siegt sogar wiederholt über ihren Haß gegen Jason. Noch im letzten Augenblick bebt ihr Herz vor der That zurück. Den Schmerz aber über den Mord läßt der Dichter noch in den Verwünschungen ausklingen, welche sie dem Jason zum Abschied zuruft. Der Seelenkampf der Medea zwischen der Liebe zu ihren Kindern und dem Hasse gegen ihren treuvergessenen Gatten bildet den Schwerpunkt der tragischen Kollision. In der Phädra, in welcher der Ausgangspunkt der Verwicklung wieder der Neid der Götter war, ließ der Dichter das Opfer des letzteren der göttlichen Schicksalsmacht wenigstens einen ernsten, wenn auch vergeblichen Widerstand entgegen setzen. Aphrodite entflammte die Phädra zur Liebe für ihren Stiefsohn Hippolyt, um den letzteren zu vernichten. Die unglückliche Phädra aber sucht ihre sündhafte Neigung gewaltsam niederzukämpfen und will lieber sterben als ihrem Gatten untreu werden. Nur durch die Schwatzhaftigkeit der Amme gelingt es schließlich der Aphrodite, zu ihrem Ziele zu kommen. Auch hier also stellte der Dichter einen psychologischen Konflikt dar. Der Seelenkampf der Phädra zwischen ihrer schicksalsmächtigen Neigung und der Treupflicht zu ihrem Gatten ist mit

großer Breite vom Dichter ausgeführt. Noch reichhaltiger als in diesen beiden Tragödien ist der psychologische Konflikt in der „Iphigenia auf Aulis" gezeichnet. Agamemnon, zuerst zur Opferung seiner Tochter bereitwillig, bereut bald nachher seinen Entschluß, als die Liebe zu seinem Kinde den Trieb seines kriegerischen Ehrgeizes überwog. Menelaos, der zuerst erzürnt war über die Wankelmütigkeit des Bruders, steht ab von seiner Forderung, als er den Schmerz des Vaters sah. Iphigenia, die zuerst den Vater um Schonung ihres jungen Lebens anflehte, faßt nachher, als sie die Verwicklung erkannte, welche eine Weigerung ihrer Opferung zur Folge haben würde, den heldenmütigen Entschluß, für das Heil des Griechenvolkes zu sterben. Mit Recht hat schon Schiller diesen Umschwung der Seelenbestimmungen, in welchen Aristoteles einen Fehler fand, als einen „vorzüglich schönen Zug" der Tragödie bezeichnet[1]). Der düstere Hintergrund der Tragödie ist freilich wieder ein Götterspruch. Aber die handelnden Persönlichkeiten lassen sich nur mit Rücksicht auf das gesamte Interesse des Volkes zur Ausführung des letzteren bestimmen. Dennoch fühlte sich Agamemnon keineswegs frei von Schuld. Er selbst sah sein Anfangs gegebenes Wort als einen Frevel gegen sein eigenes Blut an.

Wenn nun auch Euripides einen psychologischen Konflikt nirgend mehr in dieser Breite ausgeführt hat, wie in der Medea, Phädra und Iphigenia auf Aulis, so hat er doch auch sonst noch wohl einen solchen in engeren Grenzen versucht. So ließ er in Orestes und in der Elektra, welche anfänglich zwar ebenso wie bei Aeschylus und Sophokles zur Ausführung ihrer Rache entschlossen sind, doch unmittelbar vor und nach der That den Konflikt zwischen ihrer religiösen Pflicht und ihrer Kindesliebe in schmerzlichen Tönen ausklingen. In seinem Orestes mißt der Dichter zwar dem Apollo die Hauptschuld an dem Muttermorde bei. Doch läßt er den Orestes nicht so frei von eigener Schuld erscheinen, wie die älteren Tragiker. Als die Urheber des Wahnsinns, der Orestes befallen, werden nicht allein die Eumeniden, sondern auch das eigene Gewissen

[1]) Anmerkungen zur Uebersetzung der Iphigenia.

bezeichnet. Als Menolaos den Oreſtes nach der Urſache ſeines Leides fragte, antwortete der letztere: „Bewußtſein, daß ich wiſſend eine Greuelthat verübt habe“ [1]).

Obgleich nun Euripides durch die Voranſtellung der menſchlichen Verſchuldung keineswegs einen Bruch mit der Schickſalsidee beabſichtigte, ſondern vielmehr in der Mehrheit ſeiner Stücke an der letzteren feſthielt, ſo war gleichwohl in ſeiner Tragik der Anſatz zu einer Auflöſung derſelben und zu einer ganz außerhalb des Mythus gelegenen Gotteserkenntnis gegeben.

Dieſe aus allgemeinen ſittlichen Anſchauungen geſchöpfte Kritik des Mythus von Seiten der dramatiſchen Dichter ergänzte der Geſchichtsſchreiber Herodot durch eine hiſtoriſche Kritik. Herodot ſtand auf einem ganz ähnlichen Standpunkte wie die Tragiker Sophokles und Euripides. Er war ein Verehrer der Götter ebenſo wie dieſe. Der Götter Gunſt und Ungunſt erſchienen auch ihm als die ausſchlaggebende Macht in den ſo mannigfaltig ineinander greifenden, wechſelvollen Schickſalen der Völker. Die im Beginn ſeiner Darſtellung mitgeteilte Unterredung zwiſchen dem athenienſiſchen Geſetzgeber Solon und dem lydiſchen Könige Kröſos, in welcher der erſtere den letzteren auf die neidiſche und unbeſtändige Geſinnung der Götter und die aus derſelben folgende Unberechenbarkeit des menſchlichen Schickſals verwies, ſpricht einen Gedanken aus, welcher ſich gewiſſermaßen als das leitende Motiv in dem vielverſchlungenen Gewebe der in den folgenden Büchern dargeſtellten Begebenheiten feſthält. Doch ſtand Herodot trotz ſeiner Gläubigkeit dem Mythus keineswegs kritiklos gegenüber. Er prüfte denſelben vielmehr mit freiem Geiſte, indem er die geſchichtlichen Urſprünge desſelben zu ermitteln und aus dem Ergebniſſe ſeiner Forſchung ein Urteil über die Glaubwürdigkeit desſelben zu gewinnen ſuchte. Die von ihm geäußerten Anſichten ſind aber um ſo beachtenswerter, als er den ausgeſprochenen Grundſatz befolgte, die göttlichen Dinge möglichſt vorſichtig zu behandeln und ſich nur auf das Notwendigſte zu beſchränken [2]).

[1]) V. 395.

[2]) B. 2, K. 65.

Sein Werk beginnt gleich mit einer, den Mitteilungen der Perser und Phönizier entnommenen Erzählung der Jo- und Europasage, welche den griechischen Mythus auf sehr einfache und glaubhafte geschichtliche Vorgänge zurückführte. Als „thöricht" bezeichnete er den hellenischen Mythus von der Fahrt des Herakles nach Aegypten, wo derselbe zur Opferung geführt worden sei, am Altare aber angelangt, alle anwesenden Aegypter erschlagen habe [1]). Die beiden schwarzen Tauben, welche der Sage nach die Stiftung des Orakels zu Ammon und zu Dodona veranlaßt hatten, deutete er als ägyptische Weiber, deren Sprache den Dodonäern unverständlich gewesen sei wie die Sprache der Vögel. Die dunkle Hautfarbe der Frauen aber sei die Veranlassung gewesen, dieselben als schwarze Tauben zu bezeichnen [2]). Auch war es seiner Beobachtung nicht entgangen, daß so manche Orakelsprüche trotz ihrer dunklen Rede sich nicht erfüllt hatten, wenn gleich er aus Pietät vor dem Göttlichen eine nähere Erörterung dieser Frage vermeiden wollte [3]). Die einzelnen Aeußerungen über den griechischen Göttermythus gewannen ein größeres Gewicht dadurch, daß sie ihm die Grundlage zu einem allgemeinen Urteile über den ersteren boten. Herodot kam auf Grund seiner Forschungen zu dem Schluß, daß die Griechen fast alle ihre Götter von den Aegyptern übernommen hätten. Die besondere Gestaltung jeder Gottheit wurde sodann, wie er sagte, von Hesiod und Homer ausgebildet: „Diese haben den Hellenen ihre Theogonie geschaffen, den Göttern Namen verliehen, Ehrenbezeigungen und Künste zuerteilt und die Gestalt derselben angegeben" [4]).

Eine noch freiere Stellung als Herodot nahm der einige Jahrzehnte jüngere, im Jahre 471 v. Chr. geborene Thukydides zu der Götterlehre des Mythus ein. Er thut des letzteren freilich nur in ganz vereinzelten Fällen Erwähnung, so daß sein Urteil über denselben kaum einen unmittelbaren Ausdruck erhielt. Die

---

[1]) B. 2, K. 45.
[2]) K. 57.
[3]) B. 8, K. 77.
[4]) B. 2, K. 52.

Auffassung des Thukydides machte sich nur insofern geltend, als der letztere die Ereignisse des von ihm behandelten peloponnesischen Krieges als eine rein menschliche Tragödie darstellte. Er führte die zahlreichen Katastrophen dieses Krieges nicht auf die willkürlichen Eingriffe der Götter, sondern auf die Gesinnung und Handlungsweise der beteiligten Personen zurück. Nicht der Neid und der Zorn der Götter, sondern die Selbstverschuldung der Menschen waren nach seinem Urteil der Angelpunkt der kriegerischen Verwicklungen. Die Parteizwiste der Griechen bezeichnete er als die Ursache ihrer Verfalles. „Durch die Parteizwiste nahm Entsittlichung aller Art unter den Griechen überhand[1]." Die Parteiverbindungen wurden geschlossen, nicht um im Einklange mit den bestehenden Gesetzen Gewinne zu erzielen, sondern zu selbstsüchtigen Zwecken im Widerspruch mit den bestehenden Ordnungen. Eidschwüre wurden nur so lange geachtet, als es der eigene Vorteil erheischte. Die Führer der Parteien, welche sich in ihren Reden den Anschein einer uneigennützigen, staatlichen Gesinnung gaben, folgten thatsächlich nur dem Interesse ihrer eigenen Herrschsucht. Eigennutz und Ehrgeiz brachten alles in Verwirrung. „Die Ursache von allem diesem," sagte Thukydides, „lag in der Herrschsucht, welche aus Eigennutz und Ehrgeiz hervorging[2]." Thukydides stand also auf dem gleichen Standpunkte wie Euripides in den oben bezeichneten Tragödien, in welchen er die tragische Verwicklung auf eine persönliche Verschuldung begründete[3]. Wenn er demnach auch den Schicksalsglauben des Mythus nicht ausdrücklich verneinte, so hatte er sich doch thatsächlich vollkommen von demselben gelöst. Die ganze Darstellung ist von einer höheren, der Idee der sittlichen Gerechtigkeit mehr entsprechenden Ansicht über das Göttliche und die göttlichen Ordnungen bestimmt.

Dichtung und Geschichtschreibung machten sich mehr und mehr von dem mythischen Götterglauben und der Schicksalsidee des letzteren frei und suchten nach einer höherer Erkenntnis des Göttlichen. In-

---

[1]) B. 3, K. 83.
[2]) B. 3, K. 82.
[3]) Vgl. Ranke, Weltgesch. Bd. 1, Abt. 2, S. 47.

dem man aber die Leiden des Daseins auf eine menschliche Schuld und nicht auf den Zorn und Neid der Götter zurückführte, rückte man einerseits das Menschliche eine Stufe niedriger, andererseits aber das Göttliche um ebensoviel höher als im Mythus. Hier lag der Zeitpunkt, in welchem sich dem griechischen Geiste die im Mythus zu einer kaum unterscheidbaren Verbindung zusammenfließenden Grenzlinien des Göttlichen und Menschlichen scharf voneinander sonderten und das erstere sich zum Begriff des Vollkommenen entwickelte, dieses aber tief unter die vom Mythus gedachte, dem Göttlichen so nahe Höhelage zurücksank. Mit dieser Kritik des Göttlichen und der Annahme eines in der göttlichen Weltordnung enthaltenen Widerspruches zwischen dem sittlichen Lebenswandel und den persönlichen Lebensgeschicken des Menschen war der idyllische Einklang des Mythus zwischen Gott, Mensch und Natur zerstört. Das irdische Dasein hatte von dem Werte, welchen es vormals besaß, wesentlich verloren. Die irdische Glückseligkeitslehre des alten Griechentums war in ihren Grundlagen erschüttert. Die Ungerechtigkeit der Weltordnung verkümmerte dem Sophokles alle Freude am Erdenleben so sehr, daß er in seinem „Oedipus in Kolonos" den Chor die Worte sprechen ließ: „Nie geboren zu sein ist das Beste, wenn du aber lebst, so schnell als möglich dorthin zu gehen, woher du kamst, das Zweitbeste[1])." Der über die Ungerechtigkeit des Schicksals in gleichem Maße betrübte Elegiker Theognis von Megara klagte in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit jenen Versen des Sophokles: „Das Beste von allem ist den Menschen nicht geboren zu werden und das Licht der eiligen Sonne nicht zu schauen, einmal geboren aber, so schnell als möglich in die Pforten des Hades einzugehen und tief im Schoße der Erde zu ruhen[2])."

Das sittliche Bewußtsein suchte nun, indem es die ihm widersprechenden mythischen Gottesbegriffe zersetzte, mit seinen Forderungen übereinstimmende Ansichten über das Göttliche und die göttliche Gerechtigkeit zu gewinnen. Die Idee des Göttlichen

[1]) V. 1225 f.
[2]) Sent. V. 425 ff.

wurde aus der Idee des Vollkommenen begriffen. Da das letztere nur Eines sein konnte und über der menschlichen Beschränktheit der Zeit und des Raumes erhaben sein mußte, so näherte sich die von dieser Voraussetzung bestimmte griechische Weltanschauung immer mehr einem jenseitigen Eingottglauben. Indem die Philosophie das Göttliche der Sphäre der Sinnenwelt enthob, wurde dasselbe von der eigentlichen Substanz seiner Vielgestaltung befreit und als eine einheitliche Idee begriffen.

Schon die jonische Naturphilosophie hatte, freilich mehr durch physikalische als durch sittliche Beweggründe veranlaßt, die Vielheit der Erscheinungen auf eine einheitliche Ursache zurückgeführt. Allerdings war die letztere stofflicher Natur, indem ein bestimmter Stoff als die gemeinsame Ursache aller Dinge angenommen wurde. Thales von Milet, welcher um 640 v. Chr. geboren wurde, und Hippon betrachteten das Wasser oder die Feuchtigkeit als den Urgrund, das Prinzip der Dinge. Anaximander nahm einen Urstoff, welcher alle einzelnen Stoffe der Kraft nach in sich enthalte, als die Ursache der Dinge an. Anaximenes von Milet und Diogenes von Apollonia führten alles auf die Luft zurück. Indem aber dieser Urstoff als beseelt gedacht wurde, näherte sich bereits diese Naturphilosophie einer eingöttlichen Auffassung. Anaximenes dachte die Luft als beseelt und der um 475 v. Chr. gestorbene Heraklit von Ephesus stellte den einheitlichen, alles durchwaltenden göttlichen Feuergeist an die Spitze seines Systems. Anaxagoras aus Klazomenä nannte den Geist, welchen er als das ordnende Prinzip der Welt betrachtete, „das Feinste und Reinste von allen Dingen". In abgezogener Weise konstruierten sich die Pythagoreer die Ordnung der Welt. Sie sahen die Substanz der Dinge nicht wie die Jonier in dem Stoffe, sondern in dem mathematischen Begriffe der Zahl. Sie waren, wie Aristoteles sagte, so begeisterte Mathematiker, daß sie die Prinzipien der Mathematik als die Prinzipien des Seins ansahen und alle Dinge in abgezogene Zahlenverhältnisse auflösten[1]). Der um 569 v. Chr. geborene Xenophones aus Kolophon, der Stifter der eleatischen

[1]) Aristoteles, Metaphys. 1, 5.

Schule, nannte Gott die ewig unbewegte, sich stets gleiche Einheit, oder kurzweg „Das Eine". Der leitende Gedanke der Philosophie war offenbar das Bestreben, die Vielheit der Erscheinungen auf eine einheitliche Ursache zurückzuführen und diese letztere der Stofflichkeit immer mehr zu entziehen und als ein immaterielles Wesen zu begreifen. Die Gottheit des in den Jahren 471—469 v. Chr. geborenen Sokrates war die nach Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins gedachte Vernunft der Welt, welche nach allumfassenden, ewigen Zwecken die Ordnung der Dinge gestaltet habe. Mit einem gewissen Spott gedachte Sokrates kurz vor seinem Tode des blinden Schicksalsglaubens. Als er im Gefängnisse unmittelbar vor dem Gifttranke ein Bad nehmen wollte, bemerkte er seinen Freunden: „Mich ruft jetzt," so würde ein Tragiker sagen, „das Schicksal" [1]). Die alle Dinge mit zwecksetzendem Bewußtsein erhaltende und gestaltende göttliche Weltvernunft war aber nur als ein außerhalb und über der Sinnenwelt stehendes Wesen denkbar. Mit der Gottheit wurde auch der Wert des menschlichen Lebens der Sinnenwelt entrückt und in ein außerhalb der Körperwelt gedachtes Jenseits verlegt. Das irdische Leben hatte, insofern Plato die Ansichten seines Lehrers richtig wiedergegeben hat, für Sokrates nur einen erzieherischen Wert. Es erschien ihm als eine Vorbereitung auf das nach dem Tode folgende unsterbliche Leben der Seele [2]). Die Erkenntnis der Natur, das die mechanischen Bewegungen der Stoffe erforschende physikalische Studium eines Anaxagoras erschien ihm deshalb als zwecklos [3]). Der Mensch selbst und seine Vorbereitung auf die jenseitige Welt war der Gegenstand seiner Forschungen. Sie waren das Ziel der von ihm geforderten begrifflichen Erkenntnis und des von ihm wiederholten Wortes des delphischen Apollo: „Erkenne dich selbst".

Einen umfassenden und systematischen Ausdruck fand dieser Entwicklungsprozeß der Philosophie zuerst in der platonischen Lehre. Der Unterschied von Begriff und Erscheinung, welche Sokrates be-

[1]) Phädon, K. 63.
[2]) Phädon, K. 30—32.
[3]) Phädon, K. 45—47.

tont hatte, wurden von der letzteren verschärft und in seinen Folgerungen entwickelt. Die Ideenwelt Platos war eine rein transcendente Konstruktion. Plato legte den allgemeinen Begriffen, den Ideen, welche er als das wahre Wesen und die wirkenden Ursachen der Dinge betrachtete, eine immaterielle und selbständige Wirklichkeit bei. Das Wesen der Ideen bestimmte er aus der Verneinung sinnlicher Eigenschaften. Die Ideen, als deren höchste und allgemeinste er die Idee des Guten bezeichnete, sind die zeit- und raumlosen, von allen individuellen Fehlern freien Urbilder der Dinge. Der Ideenwelt entgegen stellte er die Erscheinungswelt. Die Bestimmung der ersteren als des allein Wirklichen und Wesenhaften hätte ihn zu der Schlußfolgerung führen müssen, die letztere als das schlechthin Unwirkliche, Wesenlose aufzufassen. Aber der auch ihm eigentümliche künstlerische Geist des Griechentums hielt ihn von dieser Schlußfolgerung zurück. Vielmehr erschien ihm die Sinnlichkeit als ein Gemisch von positiven und negativen Eigenschaften, von ersteren, insofern sie den Abglanz der Ideen bildete, von letzteren, insofern sie nur ein trübes und schattenhaftes Abbild der Ideen zurückstrahle. Die tiefe Kluft, welche hierdurch zwischen Gott und Welt aufgerissen wurde, veranlaßte Plato nach einer Vermittlungsinstanz zwischen der transcendenten Ideenwelt und der sichtbaren Körperwelt zu suchen. Er fand dieselbe in der Weltseele, welche der Welt vorausgeschaffen sei und alle Elemente derselben in sich begreife.

Die transcendente Gotteslehre bedingte eine transcendente Ethik. Das Prinzip der letzteren war die Verähnlichung des Menschen mit Gott als der Idee des Guten. Da nun die letztere jenseits der Sinnenwelt thronte, so mußte das Hinstreben zu derselben zugleich die Flucht aus der Sphäre der Sinnenwelt bedingen. „Die Flucht (d. h. von der Welt)," sagte Plato im Theätet [1]), „ist die möglichste Verähnlichung mit Gott." Der Leib erschien ihm als ein Kerker, der Tod als die Befreiung der Seele aus der Gefangenschaft [2]) und als der Eingang zu der

[1]) S. 176 a.
[2]) Phädon, K. 11, 12.

reinen und vollkommenen Erkenntnis. Der Lebenswandel des Menschen war um so vollkommener, je mehr er von allen Neigungen zum Körperlichen frei war. Die Ethik des Platonismus bezeichnete also ebenso wie die Gotteslehre desselben einen vollständigen Bruch mit den Ueberlieferungen des klassischen Griechentums. Allerdings stellte Plato in seinem Idealstaate das staatliche Gemeinwohl als das leitende Prinzip der bürgerlichen Tugendhaftigkeit auf. Aber dieser platonische Staat war nicht der wirkliche griechische Staat, sondern vielmehr ein abgezogenes, aus der Idee der Gerechtigkeit konstruiertes Idealbild. Plato stellte im Dialoge seines ersten Buches über den Staat [1]) den nur vom Gesichtspunkt seines eigenen Interesses ausgehenden Staat in Gegensatz zu dem, nur von der Idee der Gerechtigkeit geleiteten Staate und wies in breiter Ausführung die Unhaltbarkeit des erstern nach. Das politische Prinzip der platonischen Ethik war also keineswegs gleichbedeutend mit der lediglich von den Zwecken des Staates ausgehenden Sittlichkeit des klassischen Griechentums. Jenes war vielmehr im Grunde transcendenter Natur und daher von der letzteren durchaus verschieden. Der eigentliche Zweck des ersteren war nicht die Macht und Wohlfahrt der griechischen Nation, sondern die Verwirklichung des Guten an und für sich. Deshalb sollte die Leitung des platonischen Staates in den Händen der Philosophen beruhen. Die Verwirklichung des abstrakt Guten war so sehr der bestimmende Zweck des platonischen Idealstaates, daß Plato die beiden oberen Stände desselben, die Philosophen und Krieger, sogar von der Ehe und dem Privateigentum auszuschließen und an Stelle der letzteren die Frauen- und Gütergemeinschaft einzuführen beabsichtigte; damit jene Stände, von keinem eigenen Interesse abgezogen, sich lediglich dem Staate und seinen Aufgaben widmen konnten [2]), daß er ferner der Dichtung und der Musik [3]), diesen eigentlichen Lebenselementen des Griechentums, in seinem Staate nur insoweit Einlaß gewährte, als sie eine Nach-

[1]) K. 20 ff.
[2]) 3, K. 22; 4, K. 1 ff.
[3]) 2, K. 17 ff.; 3, K. 10; 10, K. 1 ff.

ahmung des Guten erstrebten. Die Unterrichtsgegenstände ferner, welche sein Idealstaat für die Jugenderziehung vorschrieb, die Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik und Dialektik, sollten nicht die Erkenntnis der sinnlichen Erscheinungen, sondern des ewigen Seins der Dinge bezwecken [1]). Zum Schlusse seines Buches erzählte Plato das Gesicht eines in einer Schlacht gefallenen, aber zum Leben zurückgekehrten Kriegers, welcher das Leben der Seelen im Jenseits, der gerechten wie der ungerechten enthüllte [2]). Das Jenseits war der Endpunkt und gewissermaßen der Hintergrund seiner ganzen Erörterungen über den Idealstaat.

Das irdische Dasein hatte ihm ebenso wie seinem Lehrer Sokrates nur insofern Bedeutung, als es eine Erziehung auf das jenseitige Leben sein sollte. Auch nach dem Tode setzte sich die Erziehung der Seele fort. Plato war ein Anhänger der von Pythagoras gelehrten Seelenwanderung. Und zwar faßte er die letztere nach dem Vorgange des Pythagoras als einen Läuterungsprozeß der menschlichen Seele auf. Nur diejenigen Seelen, welche sich in ihrem Erdenleben rein von aller Neigung zum Körperlichen gehalten hatten, waren von diesem Prozesse befreit. Sie gelangten gleich nach ihrer Trennung vom Leibe zu den Göttern [3]). Die andern aber kamen erst zu den Göttern, nachdem sie ihre Läuterung vollendet hatten. Die unheilbaren Seelen indes wurden auf ewig in den Tartarus verbannt [4]). Die Erzählungen der Dichtung über den Hades, welche den letzteren als die schreckensvolle Kluft lebloser Schatten schilderten, verwarf er ebenso wie die Erzählungen derselben von dem unsittlichen Lebenswandel der Götter [5]). Die Unsterblichkeitslehre Platos hatte ihren Ursprung in dem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit. Das jenseitige Leben sollte den Ausgleich bringen für die dem Erdenleben anhaftende Ungerechtigkeit. Der Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit, welcher in der tragischen

---

[1]) 7, K. 6 ff.
[2]) 10, K. 13 ff.
[3]) Phädon, K. 30—32.
[4]) Phädon, K. 62.
[5]) Der Staat, 3, K. 1 und 2.

Dichtung ſo vielfach zum Ausdruck gelangte, war durch die Vorſtellung einer jenſeitigen Vergeltung vollſtändig gelöſt.

Mit der individuellen jenſeitigen Glückſeligkeitslehre ſtellte indes die griechiſche Philoſophie ein ſittliches Prinzip auf, welches von dem nationalen Prinzip des klaſſiſchen Griechentums durchaus verſchieden war. Das Individuum wurde aus der abſoluten Gebundenheit an den Staat gelöſt und ihm ein ſelbſtändiger Wert beigelegt. Die Tugendhaftigkeit und Glückſeligkeit des Individuums wurde das eigentliche Ziel der philoſophiſchen Sittenlehre. Der Stifter der kyniſchen Schule, Antiſthenes von Athen, ein Schüler des Sokrates, ſtellte bereits die Tugendhaftigkeit und die ſtaatliche Gehorſamspflicht einander gegenüber und lehrte, daß der Weiſe ſich lediglich der Tugend, nicht aber den Staatsgeſetzen zu unterwerfen habe. „Der Weiſe," ſagte er, „ſei kein Bürger nach den beſtehenden Staatsgeſetzen, ſondern nach dem Geſetze der Tugend[1])." Die ſubjektive Tugendhaftigkeit bezeichnete er als das höchſte Ziel des menſchlichen Lebens. „Den Weiſen gilt Geſetzeszwang für Sklaverei," ließ auch Euripides den König Menelaos im Oreſtes ſagen[2]).

Die griechiſche Bildung gewann durch dieſe Durchbrechung der nationalen Schranke einen weltbürgerlichen Charakter und zwar um ſo mehr als mit der Ueberwindung des Polytheismus und der Entwicklung der monotheiſtiſchen Erkenntnis die weſentliche Urſache der nationalen Abſchließung des Griechentums gegen die anderen Völker beſeitigt und in der einen, die ganze Welt umſpannenden Gottheit ein einheitlicher Zuſammenhang aller Nationen gefunden war. Diejenigen Philoſophen, welche den monotheiſtiſchen Glauben im Gegenſatz zu den polytheiſtiſchen Vorſtellungen des Volkes vertraten, waren meiſt ausgeſprochene Gegner der nationalen Abſchließung und die Vertreter einer kosmopolitiſchen Geſinnung. Schon Demokrit von Abdera, der um 460 v. Chr. geboren wurde, ging über den nationalen Gedanken hinaus, wenn er erklärte, „dem weiſen Mann iſt die ganze Erde zugänglich" und „das Vaterland der guten Seele iſt

[1]) Antiſth. bei Diogenes B. VI, 11.
[2]) V. 479.

die ganze Welt". Auch die Philosophie der Sophisten und der Cyrenaiker, welche mit der Glanzzeit Athens zusammenfiel, neigte weltbürgerlichen Ansichten zu. Der Sophist Hippias von Elis bezeichnete das Gesetz als den Tyrannen der Menschen, welches sie zu vielem, der Natur Widerstreitendem zwinge. Er fand es naturwidrig, daß die Verschiedenheit der Staaten und ihrer Gesetze die Gebildeten, welche doch „der Natur nach desselben Geschlechts" seien, sich gegenseitig entfremde. Der im Jahre 444 v. Chr. geborene Kyniker Antisthenes von Athen nannte sich, ebenso wie Sokrates, einen „Weltbürger". „Für den Weisen gibt es," wie er sagte, „keine Fremde, keine Verlassenheit [1])." Im wesentlichen hatte die weltbürgerliche Gesinnung dieser Philosophen, wie aus jenen Aeußerungen hervorgeht, allerdings weniger eine positive, als vielmehr eine negative Bedeutung, insofern der Weise mit derselben nicht seine gleichmäßige Verpflichtung gegen alle Menschen, sondern nur seine Unabhängigkeit von einer besonderen Verpflichtung gegen einen einzelnen Staat ausdrücken wollte. Doch gewann dieselbe insofern auch bereits einen positiven Inhalt, als sie mehrere Philosophen zur Verwerfung der Sklaverei, dieser wirtschaftlichen Grundlage des antiken Staates, veranlaßte. Der Sophist Alkidamos bezeichnete dieselbe beispielsweise als einen Widerspruch gegen die Natur. „Gott," sagte er, „ließ alle Menschen frei, die Natur schuf keinen Sklaven." Ebenso lehrte der eben erwähnte Antisthenes, daß „dem Gesetze nach der eine ein Sklave, der andere ein Freier sei, daß der Natur nach aber kein Unterschied zwischen beiden bestehe [2])".

Das Griechentum war in folgerichtiger Entwicklung seines Kulturprinzips zu einer Weltansicht gelangt, welche mit seinen ursprünglichen Voraussetzungen in äußerstem Widerspruch stand. Das diesseitige Kulturprinzip, welches seine Grundlage in der immanenten Gottesidee hatte und in der nationalen Staatsidee gipfelte, war in der platonischen Philosophie in sein Gegenteil umgeschlagen. An die Stelle des immanenten Polytheismus hatte diese Philosophie einen transcendenten Monotheismus gesetzt. Vom Standpunkte des

[1]) Antisth. bei Diog. B. VI, 12.
[2]) Aristoteles, Politik I, 3.

letzteren aus setzte der Platonismus die politische Sittlichkeit des Griechentums in eine transcendent-religiöse um. Das sittliche Prinzip des Platonismus, die Verähnlichung mit Gott, mußte unter der Voraussetzung eines jenseitigen Gottes die Verneinung der Sinnlichkeit zum Ziel nehmen. Beides, die monotheistische Erkenntnis, sowie die jenseitige individuelle Glückseligkeitslehre gaben ferner die Anregung zu einer, die Schranken der Nationalität verneinenden, allgemeinen menschlichen Gesinnung, zu welcher sich die hervorragendsten Philosophen ausdrücklich bekannten. Als die leitenden Gedanken der geistigen Entwicklung des Griechentums, welches seinen Ursprung in der Idee der göttlichen Immanenz, der immanenten Sittlichkeit und des in sich abgeschlossenen nationalen Staates hatte, traten mit zunehmender Klarheit die Idee der göttlichen Transcendenz, der transcendenten Askese und des allgemeinen Menschentums in den Vordergrund.

Die Entwickelung dieser auf einen völligen Umsturz hinzielenden philosophischen Ideen vollzog sich freilich nicht ohne den entschiedenen Widerstand des an seinen überlieferten religiösen Anschauungen und der nationalen Staatsidee festhaltenden Griechentums. Da nach den Traditionen des letzteren der religiöse Glaube mit der nationalen Staatsidee unlösbar verbunden war, so mußte den an diesem Standtpunkte festhaltenden Griechen die Gegnerschaft gegen ihre Götter auch als eine solche gegen den Staat erscheinen. Deshalb verfolgten sie die Gegner des nationalen Volksglaubens mit den härtesten Strafen, mit Tod und Verbannung. Die Zahl der Philosophen und Dichter, welche wegen ihres Unglaubens gegenüber den Göttern des nationalen Mythus mit dem Gesetze in Konflikt kamen, war keineswegs eine geringe. Der in den Jahren 500—496 v. Chr. geborene Philosoph Anaxagoras wurde von den Athenienfern der Gottlosigkeit angeklagt und konnte sich nur durch die Flucht vor den Folgen der Anklage retten. Daß Empedokles sein Leben in der Verbannung beschloß, ist, wenn auch nicht gewiß, so doch wahrscheinlich. Protagoras wurde im Jahre 411 v. Chr. wegen seiner Schrift über die Götter verurteilt. Der Vollstreckung des Urteils gelang es ihm, sich durch die Flucht zu entziehen. Seine Schrift aber

wurde von Staats wegen verbrannt. Theodorus wurde als Atheist verfolgt. Auf den Kopf des Dichters Diagoras von Melos wurde ein Preis gesetzt. Aeschylos wurde wegen angeblicher Entweihung der Mysterien mit dem Tode bedroht und nur mit Rücksicht auf seine großen Verdienste freigesprochen. Euripides wurde wegen seiner vermeintlichen Gottlosigkeit mit einer Anklage bedroht. Sokrates mußte im Jahre 399 v. Chr. den Giftbecher trinken und Aristoteles floh von Athen, weil er Ursache hatte, für sich ein gleiches Schicksal zu befürchten. Auch ein Schüler des letzteren, Theophrast, der im Jahre 288 oder 287 v. Chr. starb, wurde wegen seiner Lehrthätigkeit angefochten. Die Anklage, welche Aristophanes in den „Wolken" gegen Sokrates formulierte, sprach den Gesichtspunkt aus, unter welchen die Griechen die Lehren der Philosophen betrachteten. Die Anklage lautete: „Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten läßt, sondern neue dämonische Wesen einführt, er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt."

Doch beschränkte sich das Griechentum nicht auf diese gesetzlichen Maßregeln gegen die von dem nationalen Volksglauben so weit abbiegenden Lehrsätze der Philosophie. Auch die letztere machte einen Versuch, das platonische System, in welchem die von dem Volksglauben abstrebenden Lehren der Philosophie eine systematische Zusammenfassung gefunden hatten, zu überwinden und das immanente Prinzip der griechischen Bildung der transcendenten Metaphysik Platos gegenüber zu behaupten. Aristotelismus, Stoicismus und Epikureismus bildeten die Reihenfolge dieser dem Platonismus entgegengesetzten Systeme. Je weiter aber die philosophische Reaktion das immanente Prinzip der griechischen Bildung entwickelte und je mehr sie von dem letzteren aus eine Annäherung an den Volksglauben versuchte, desto mehr bewirkte dieselbe die innere Zersetzung beider. Nachdem dieser Weg in der Skepsis mit dem Zweifel an aller Wahrheitserkenntnis sein Ende gefunden hatte, kehrte die Philosophie wieder zu den metaphysischen Spekulationen des Platonismus zurück.

Den Anfang dieser rückläufigen Bewegung machte das großartigste philosophische System des klassischen Altertums, die aristo-

telische Philosophie, welche von dem Gedanken ausging, die Grundlage der platonischen Philosophie, die transcendente Ideenwelt zu widerlegen. Aristoteles bestritt zunächst die von Plato behauptete Wirklichkeit der Ideen außerhalb der Einzelwesen [1]). Er erkannte die allgemeinen Prinzipien vielmehr als das den Dingen selbst einwohnende Wesen derselben und gelangte von diesem Standpunkte aus in seiner Naturlehre zu der Ansicht einer der gesamten Natur innewohnenden Zweckmäßigkeit. Die Frage, ob die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung sich ohne eine nach Zweckbegriffen wirkende Naturkraft denken lasse, beantwortete er verneinend. „Gott und die Natur thun, wie er sagte, nichts ohne Grund [2])." Diese Auffassung, welche dem Geiste des klassischen Griechentums näher stand als die platonische Metaphysik, ermöglichte dem Aristoteles, sich auch in seiner Sittenlehre mehr als die letztere dem nationalen Volksglauben zu nähern. Das Prinzip des sittlichen Handelns war auf Grund jener immanenten Ideenlehre nicht transcendenter, sondern immanenter Natur. Es bestand nicht, wie das platonische, in der Flucht vor der Welt, sondern in der vernunftgemäßen Lebensweise, einem Prinzip, welches im Grunde wieder auf das ästhetische Prinzip der nationalen Sittlichkeit, das harmonische Gleichmaß der Seelenstimmungen auslief [3]).

Das tugendhafte Leben mußte durch Uebung erlernt werden. Die letztere aber zu erzwingen, war die Aufgabe des Staates, da das väterliche Gebot nicht die erforderliche Autorität besitze [4]). Die Ethik des Aristoteles mündete in die Politik. Aristoteles bezeichnete die erstere als einen Teil der letzteren [5]). Darum entwarf er ebenso wie Plato die Grundzüge eines Idealstaates. Aber die Arbeit des ersteren war von der des letzteren hinsichtlich ihres Zweckes wie ihrer Methode durchaus verschieden. Aristoteles konstruierte seinen Staat nicht wie Plato aus der abstrakten Gerechtigkeitsidee,

---

[1]) Metaphys. 1, 9; 13, 4 ff.
[2]) De coelo 1, 4; ähnlich in seiner Politik 1, K. 1, 10.
[3]) Nikomach. Ethik 2, K. 6 ff. u. a.
[4]) Nikomach. Ethik 10, K. 9, 11—12.
[5]) L. c. 1, K. 2, 9.

noch überhaupt lediglich aus einer Idee. Die Gerechtigkeit war ihm nicht der eigentliche Zweck des Staates. Sie galt ihm vielmehr nur als das regulative Prinzip desselben [1]). Der positive Zweck des aristotelischen Staates war das höchstmögliche Wohl aller Staatsbürger. Das Allgemeinwohl war der leitende Gesichtspunkt seiner Erörterungen. Aber diese Aufgabe behandelte er nicht als ein abstraktes logisches, sondern als ein empirisch-politisches Problem. Aristoteles hatte deshalb die Verfassungszustände der griechischen Staaten wie des Auslandes sehr eingehend und mit sehr kritischem Urteile studiert, um auf Grund dieser empirischen Studien das Bild seines Idealstaates zu zeichnen. Er suchte also seine Aufgabe im engsten Anschluß an die bestehenden natürlichen und gesetzlichen Ordnungen zu lösen und stellte sich in einen ausgesprochenen Gegensatz zu den, den letzteren so mannigfach widerstreitenden Ansichten Platos, insbesondere zu der von dem letzterem geforderten Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft [2]). Es kam ihm nicht darauf an, die an und für sich beste, sondern die unter den gegebenen Verhältnissen bestmögliche Verfassung zu finden. „Es ist," sagte er, „vielmehr die Aufgabe, eine solche politische Ordnung einzuführen, welche sich auf dem Grunde der bestehenden Verhältnisse empfiehlt und für welche eine Teilnahme leicht zu finden ist [3])." Aristoteles rekonstruierte den Staat in dem absoluten Sinne der klassischen Zeit, insofern sein Idealstaat wieder die ganze Persönlichkeit des Menschen ohne Abzug einschließen sollte. Er verneinte daher zunächst die in der Philosophie seiner Zeit vielfach vertretene weltbürgerliche Gesinnung, welche zwischen der menschlichen und bürgerlichen Tugendhaftigkeit unterschied und das Individuum als Selbstzweck betrachtete, indem er für seinen Idealstaat die Identität der menschlichen und bürgerlichen Tugendhaftigkeit in Anspruch nahm [4]) und die Vorstellung, „daß jeder Bürger nur sich selbst angehöre", als einen Irrtum bezeichnete [5]).

---

[1]) Politik 1, K. 1, 12.
[2]) Politik 2, K. 1, 2 ff.; K. 2 ff.
[3]) 4, K. 1, 3.
[4]) Politik 3, K. 2 ff.; K. 12, 1.
[5]) 8, K. 1, 2.

Desgleichen behauptete er derselben humanistischen Auffassung seiner Zeit entgegen, welche die Sklaverei als naturwidrig betrachtete, die Notwendigkeit und Natürlichkeit der letzteren.[1]) Der staatsbildende Trieb erschien ihm als eine den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidende Eigenschaft. Er definierte den Menschen als ein „seiner Natur nach staatsbildendes Wesen“[2]). Der höchste und beste Zweck des menschlichen Lebens war ihm die Wissenschaft vom Staate[3]). Den metaphysischen Voraussetzungen seiner Philosophie entsprechend, war auch die Jugenderziehung, welche Aristoteles in seinem Idealstaate einführen wollte, nicht, wie bei Plato, von transcendenten, sondern lediglich von ästhetisch-sittlichen Zwecken geleitet[4]). Wenn die aristotelische Polemik gegen die abstrakte Politik der platonischen Philosophie, sowie gegen den unstaatlichen, weltbürgerlichen Geist der zeitgenössischen Philosophie überhaupt, sich nicht zu bestimmteren, näher ausgeführten Vorschlägen gestaltete und den nationalen Gedanken nicht unmittelbarer und energischer betonte, so hatte dies seinen Grund in dem Umstande, daß Aristoteles sein Werk unvollendet hinterlassen hat. Daß eine einheitlichere, nationale Zusammenfassung des Griechentums sein Ideal war, sprach er wenigstens an einer Stelle seiner Politik mit deutlichen Worten aus. Er äußerte dort die Meinung, daß die Griechen die Naturanlagen der nördlichen und orientalischen Völker, Tapferkeit und Klugheit zugleich besäßen und daß sie demnach alle Völker beherrschen könnten, „wenn sie in einem Staate vereinigt wären“[5]). Bei dem vorwiegend ästhetischen Leben des Griechentums war es für das letztere von gleichem Werte, daß Aristoteles auch in seiner Kunstlehre wieder in die Anschauungen der klassischen Zeit zurücklenkte. Während die platonische Philosophie sich zur Kunst im wesentlichen verneinend verhielt, wurde Aristoteles der Begründer

---

[1]) 1, K. 2.
[2]) Politik 1, K. 1, 9.
[3]) Nikomach. Ethik 1, K. 9, 8.
[4]) Politik 8.
[5]) 7, K. 6, 1.

einer wissenschaftlichen Kunsttheorie, welche in ihren wichtigsten Bestimmungen eine dauernde Bedeutung behalten hat.

Aber der mit der Gottheit verbundene Begriff des absolut Vollkommenen hielt auch Aristoteles an der transcendenten Gottesidee des in so vielen Beziehungen von ihm bekämpften Platonismus fest. Da die Gottheit das beste und schönste Wesen sein müsse, so folgert daraus, daß es, wie er sagte, „eine ewige, unbegrenzte, von dem Sinnlichen abgesonderte Substanz gibt“ [1]). Die Gottheit war die reine Form, die zweckbestimmende und bewegende Kraft. Indem Aristoteles nun diesem Prinzipe der reinen Form den Stoff als das an sich Unbestimmte, Bewegte gegenüberstellte und jene als das allgemeine Wesen der Einzeldinge, als das dem Werte nach Höherstehende und als den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis, den Stoff aber als das individualisierende und alle individuellen Unvollkommenheiten des allgemeinen Wesens verursachende Prinzip auffaßte, löste er die von ihm behauptete Immanenz der Ideen wieder auf und fiel in den platonischen Dualismus der Ideen und der Individuen zurück. Die Gotteslehre des Aristoteles, welche dem Ausgangspunkte seines Systems zufolge eigentlich eine pantheistische hätte sein müssen, war deshalb auch eine ebenso transcendente wie die platonische.

Einzelne Schüler des Aristoteles, wie z. B. Theophrast von Lesbos und namentlich Straton aus Lampsakus, suchten späterhin diesen Widerspruch in dem System ihres Lehrers zu beseitigen, indem sie die immanente Ideenlehre des letzteren folgerichtig weiter entwickelten und an die Stelle der transcendenten Gottesidee die naturalistisch-pantheistische setzten. Der Physiker Straton soll nach der Aussage Ciceros gelehrt haben, „daß alle göttliche Kraft in der Natur gelegen sei“ [2]) und daß demnach die Bildung des Kosmos durch das Wirken der Naturkräfte sich vollzogen habe. Durch diese Fortbildung hatte sich das aristotelische System dem immanenten Prinzip der nationalen Anschauung so sehr genähert,

[1]) Metaphys. 12, 7.

[2]) Cicero, de nat. deorum 1, 13, 35.

daß es gewissermaßen als die philosophische Abstraktion der letzteren gelten konnte.

Der Stoicismus entwickelte die aristotelische Polemik gegen die platonische Ideenlehre weiter, indem er die Ideen, welche Plato als das außerhalb der Einzelerscheinungen bestehende allgemeine Wesen, Aristoteles als die in den Dingen selber bestehende Wirklichkeit aufgefaßt hatte, als subjektive Abstraktionen des menschlichen Verstandes bezeichnete. Es gibt demnach nur Einzelwesen und auf diese, das heißt also auf die sinnliche Erscheinungswelt, ist die Erkenntnis beschränkt. Die Stoiker behaupteten diesen Standpunkt so folgerichtig, daß sie alles Wirkliche als körperlich und auch die Gottheit als einen feinsten, durch das All verbreiteten Stoff und zwar als das Urfeuer auffaßten. Sie waren die Vertreter des pantheistischen Monismus im Sinne der heraklitischen Lehre. Die Gottheit verhielt sich ihrer Lehre nach zur Welt wie die Seele zum Körper. Der Stifter der stoischen Schule, Zeno, soll das Naturgesetz als ein göttliches Gesetz bezeichnet haben[1]). Chrysippus nannte Zeus das Naturgesetz[2]). Der letztere wie auch Kleanthes lehrten, daß die Welt Gott sei[3]). Gott war der alles durchwaltende, alles in sich zusammenfassende Lebenshauch. Diese dem naturalistischen Geiste des Volksglaubens so nahestehende Lehre trat mit dem letzteren in eine unmittelbare Berührung dadurch, daß die Stoiker die nationalen Volksgötter in ihr System aufnahmen, indem sie dieselben gleichsam als Individuationen des göttlichen Urfeuers betrachteten oder ihnen eine allegorische Bedeutung beilegten. Zeus war gleichbedeutend mit dem Urfeuer und die anderen Götter waren aus ihm entstanden. Die letzteren wurden als die Personifikationen der verschiedenen kosmischen Wirksamkeiten des ersteren gedacht. Die dem Haupte des Zeus entsprossene Athene war die durch den Aether verbreitete Grundkraft des ersteren. Hera war die zwischen dem Aether und dem Wasser befindliche Luft. Dionysos war der Wein, Hephästos die

[1]) Cicero, de nat. deorum 1, 14, 36; de offic. III, 5, 23.
[2]) Philodem., II εὐσεβ. S. 81, 7 G; Cicero, de nat. deorum 18, 41.
[3]) Cicero, de nat. deorum 14, 37.

Flamme u. s. f. Durch diese natur-philosophische Allegorisierung der homerischen und hesiodischen Götterlehre suchten sie sowohl diese zu retten als für ihre eigenen Behauptungen Wahrheitsbeweise zu liefern.

Desgleichen führte die Sittenlehre des Stoicismus die von Aristoteles eingeleitete Gegenbewegung gegen den transcendenten Platonismus weiter, indem dieselbe den Zweck der Philosophie hauptsächlich in die praktische Tugendlehre legte und sich demnach in einen scharfen Gegensatz gegen die das theoretische Leben als das Höchste preisende platonische Philosophie stellte. Der Stoiker Ariston betrachtete sogar den gesamten Inhalt des Lebens nur unter dem Gesichtspunkt der Tugend und des Lasters und bezeichnete das von diesen beiden nicht umschlossene Gebiet als völlig gegenstandslos. Er verwarf demnach die der Ethik fernliegenden Studien der Dialektik und Physik. Das Prinzip dieser praktischen Sittenlehre war das der Natur gemäße, mit dem ewigen Weltgesetz übereinstimmende Leben. Das Naturgesetz war das Sittengesetz. Die Natur zu betrachten und nachzuahmen, war, wie Chrysippus lehrte, der Zweck des menschlichen Daseins [1]).

Anstatt aber eine Erneuerung der nationalen Bildung in Glauben und Sitte zu erwirken, beförderte das pantheistisch-naturalistische Prinzip des Stoicismus vielmehr die weitere Zersetzung derselben. Die allegorischen Gedankenbilder desselben konnten dem die Götterwelt als lebendige Wirklichkeit begreifenden Glauben des Volkes keine Stütze bieten. Vielmehr mußten dieselben den Volksglauben untergraben, indem sie die Persönlichkeiten der Götter in elementare Stoffe auflösten. In diesem Sinne beurteilte bereits Cicero die stoische Götterlehre [2]), sowie der christliche Apologet Minucius Felix in seinem Dialog „Octavius“ [3]). Indem ferner die Stoiker das Sittengesetz mit dem Naturgesetz gleichstellten, konnten sie nur zu einem über die Schranken der Nationalität weit hinausgreifenden, allgemein menschlichen Sittengesetz gelangen.

---

[1]) Cicero, de nat. deorum II, 14, 37.

[2]) De nat. deorum c. 14, 36.

[3]) K. 19.

Die Stoiker waren denn auch ausgesprochene Anhänger des Weltbürgertums, der allgemeinen Menschenliebe. Die letztere wurde freilich in einem der christlichen Nächstenliebe verwandten Sinne erst von der späteren Stoa der römischen Kaiserzeit ausgebildet, wie denn auch jene religiöse Vertiefung, welche sich in den Schriften eines Seneka, Epiktet und Marc Aurel bekundet, in den Lehren des älteren Stoicismus noch nicht nachweisbar ist. Wenn der jüngere, in der römischen Kaiserzeit entwickelte Stoicismus den Sätzen der älteren Stoa zunächst auch nicht widerstreitend war, so hat derselbe den Charakter der stoischen Philosophie doch wesentlich umgestaltet, indem er, offenbar unter der Einwirkung der sein Zeitalter beherrschenden religiösen Stimmung, seine Ethik in eine engere Verbindung mit der religiösen Metaphysik brachte und die Gottheit persönlicher auffaßte, als die ältere Stoa. Hierdurch aber erhielt der Stoicismus einen schon bei Seneca und noch mehr bei Marc Aurel ausgesprochenen dualistischen Charakter, welcher der pantheistischen Auffassung der älteren Stoa fremd war und seiner Ethik einen der platonischen Sittenlehre verwandten transcendenten Zug verlieh.

Noch weiter als der Stoicismus führte der Epikureismus vom Volksglauben ab, obwohl derselbe einerseits in einen noch schärferen Gegensatz zum Platonismus trat und andererseits dem Volksglauben noch mehr Zugeständnisse machte als jener. Hatten die Stoiker die Philosophie zu dem pantheistischen Monismus des Heraklit zurückgeführt, so gingen die Epikureer auf den Materialismus des Demokrit zurück. Im Anschluß an den letzteren erklärten sie die Entstehung der Dinge aus der mechanischen Bewegung der Atome. Die sinnliche Erscheinungswelt war das allein Wirkliche und die sinnliche Wahrnehmung die einzig sichere Grundlage der menschlichen Erkenntnis. Die Epikureer verneinten jede zweckbestimmende göttliche Thätigkeit bei der Bildung des Weltganzen. Obwohl aber der Epikureismus die Götter von jeder Wirkung auf die irdischen Dinge ausschloß, so kam er dennoch dem Volksglauben noch mehr entgegen als der Stoicismus, indem er an der Wirklichkeit derselben festhielt. Und zwar that er das letztere, um die Götter als die idealen Vorbilder der Glückseligkeit zu feiern. Dieser

Zweck ermöglichte dem Epikureismus, jene beiden einander widerstreitenden Vorstellungen, die mechanische Naturerklärung und den Glauben an die Götter, zu vereinen. Denn das Interesse der Glückseligkeit hielt eben die Götter von jedem Eingriffe in die Sphäre der irdischen Dinge ab. Da nach der Meinung des Epikur [1]) Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst die Glückseligkeit der Götter trüben würde, so hielten sich die letzteren eben deshalb von dem Getriebe der Welt fern. Auf ihren seligen Höhen kümmerten sich die Götter nicht um die Menschen und deren Schicksale.

Die individuelle Glückseligkeit war eben der leitende Gesichtspunkt des Epikureismus hinsichtlich seiner Metaphysik, seiner Moral wie seiner wissenschaftlichen Studien. Auf der Höhe der Weisheit stand der um die Außenwelt unbekümmerte, sich selbst genügende Philosoph, der die vollkommene Ruhe, das harmonische Gleichmaß der Seelenstimmungen allen Vorgängen des Lebens gegenüber bewahrte, mit einem von allen Erregungen freien Interesse die Ereignisse der Außenwelt wie ein Schauspiel an sich vorüberziehen ließ. Einen klassischen Ausdruck fand diese selbstsüchtige Glückseligkeitslehre in dem Lehrgedichte des im Jahre 52 v. Chr. gestorbenen Epikureers Lukrez, „über die Natur der Dinge". Der Dichter begann das zweite Buch des Werkes mit den Worten: „Süß ist's, bei hochgehender See, wenn Stürme die Fluten anschwellen, vom festen Lande aus die Drangsal eines andern zu schauen, nicht weil es an sich ein Vergnügen bereitet, wenn jemand in Not sich befindet, sondern weil es süß ist, ein Uebel zu schauen, von welchem man selber frei ist. Süß auch ist es, die großen Feldschlachten des Krieges zu schauen, wenn auf eigener Seite keine Gefahr ist. Nichts aber ist süßer, als auf der heiteren Tempelhöhe der von weisen Männern gelehrten wissenschaftlichen Erkenntnisse zu stehen und von dort auf diejenigen hinabzuschauen, welche in der Irre gehen und den Weg ihres unsicheren Lebens aufsuchen."

Das Ende des eigenen Lebens suchten sie mit der gleichen Gelassenheit zu betrachten wie das Schicksal dritter Personen.

---

[1]) Diogenes, L. X, 76 f.

Der Tod gehe, lehrten sie, uns nichts an; denn solange wir leben, ist der Tod nicht da, ist aber der Tod da, so sind wir nicht mehr da. Insoweit nun der alles beherrschende Zweck ihres Lebens, die subjektive Glückseligkeit, durch ein tugendhaftes Leben erreichbar war, redeten sie auch dem letzteren das Wort. Auch die Tugend war ihnen also nicht Zweck, sondern nur ein Mittel im Dienste des höchsten Zweckes, der individuellen Glückseligkeit. Epikur empfahl die Genügsamkeit in allen sinnlichen Genüssen nicht darum, weil er die letzteren verwarf, sondern weil das Uebermaß derselben der Gesundheit unzuträglich sei und infolge dessen die Fähigkeit des Genusses vermindere. Auch die Wissenschaft hatte für ihn nur insoweit Interesse, als sie der subjektiven Glückseligkeit förderlich sein könnte. Mathematik, Rhetorik, Dialektik und Poetik erschienen ihm aus diesem Gesichtspunkte als wertlos. Als das größte Uebel betrachteten die Epikureer die Religion, den Glauben an ein thätiges Eingreifen der Götter in den Weltlauf, weil dieser Glaube die Menschen in Furcht und Schrecken halte und darum ihnen mehr als alles andere den Genuß des Lebens und den Frieden der Seele verkümmere [1]). Auch der Staat hatte für sie nur insofern ein Interesse, als er der Glückseligkeit des Individuums dienlich war. Das sittliche Prinzip des Epikureismus war also die vollständige Umkehrung des klassischen Moralprinzips, insofern es nicht wie dieses das Individuum als Mittel für die großen Zwecke des Staates, sondern den Staat als Mittel für die Zwecke des Individuums darstellte.

Hatte das Griechentum in dem Stoicismus und Epikureismus die Grundlage seiner klassischen Bildung, den Staat, aufgegeben, so gab es nun in der Skepsis auch die letzte Grundlage der Erkenntnis, die sinnliche Wahrnehmung, preis. Die letztere, welche der Epikureismus als die einzige Quelle der Erkenntnis betrachtet hatte, wurde von der Skepsis verworfen. Die Skeptiker zweifelten an der Wirklichkeit der Dinge wie an der Zuverlässigkeit der subjektiven Wahrnehmung. Der Verstand wie die Sinne erschienen ihnen als gleich trügerisch. Dieselben konnten ihrer Ansicht nach

[1]) Vgl. Lukrez, de rer. nat. 1, 63 ff.

wohl den Schein, nicht aber die Wirklichkeit der Dinge erkennen. Sie behaupteten, daß sich von jeder Sache mit demselben Rechte widersprechende Urteile aussagen ließen, daß Satz und Gegensatz gleich richtig seien. In breiter Ausführlichkeit suchten sie darzulegen, daß alle Begriffe des menschlichen Verstandes, der Begriff der Ursache, des Körpers, des Raumes, der Zeit, des Guten und Bösen, der Glückseligkeit u. s. w. unhaltbar und unbeweisbar seien. Mit Geringachtung urteilten sie über die Philosophen und den guten Glauben derselben an die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft. Nur in dem Grade des Zweifels bestand zwischen den verschiedenen Schulen der Skeptiker ein Unterschied, insofern die pyrrhonische Schule die Zuverlässigkeit der Wahrnehmungen vollkommen verneinte, während der akademische Skepticismus doch noch eine Wahrscheinlichkeit der Erkenntnis bestehen ließ.

Mit dem Skepticismus hatte sich das naturalistische Prinzip der griechischen Weltanschauung erschöpft. Der Versuch, dasselbe gegenüber dem transcendenten Prinzip des Platonismus zu behaupten, hatte erst recht die Zersetzung des ersteren bewirkt. Die Gegenbewegung gegen die transcendente Metaphysik des Platonismus, welche ursprünglich eine höhere Wertschätzung des Staates und des irdischen Lebens bezweckte, fand ihren Abschluß in einer gänzlichen Entwertung der letzteren. Seitdem flüchtete die Philosophie aufs neue zu der Idealwelt des Uebersinnlichen. Sie kehrte seit etwa der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus zu der pythagoreischen und platonischen Philosophie zurück, indem sie auf eine Verschmelzung beider Philosopheme abzielte, in welcher das platonische Element allerdings bei weitem überwog. Die Verbindung, in welche die griechische Philosophie nach der Einverleibung Griechenlands in das römische Reich mit der morgenländischen, insbesondere der jüdisch-alexandrinischen Religionslehre trat, verstärkte die transcendente Richtung derselben, wie denn auch Alexandrien die Heimat der neuen Philosophie gewesen zu sein scheint. Der Gegensatz zwischen Gott und Welt wurde zu einem sittlichen entwickelt. Die Materie galt als unrein im Gegensatz zu dem reinen, vollkommenen Wesen Gottes. Mit der pythagoreischen Zahlenlehre wurden die Begriffe des Guten und Bösen verbunden.

Gott, lehrten die Neupythagoreer, sei die Einzahl und als solche das Prinzip des Guten, die Welt sei die Zweizahl und als solche das Prinzip der Materie und des Bösen. Die Aufgabe der Philosophie war es, diesen Gegensatz zu vermitteln, die Verbindung zwischen der jenseitigen Gottheit und dem an die unreine Materie gefesselten Menschen wieder zu gewinnen. Die Versöhnung der Menschheit mit Gott wurde von jetzt ab das Problem, welches die griechische Philosophie bis zu ihrem Erlöschen beherrschte. Dem Neupythagoreismus zufolge wurde dieselbe durch gottgesandte Propheten vollzogen, welche die an die Sinnlichkeit gebundene und darum für die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit nicht befähigte menschliche Vernunft in der Wahrheit unterweisen sollten. Die Neupythagoreer besaßen zwei solcher Propheten, den Stifter der alten Schule, Pythagoras, und den Apollonius von Tyana. Beide waren Vorbilder eines enthaltsamen, asketischen Lebens, beiden wurde die Gabe der Weissagung und der Wunderthätigkeit zugesprochen. Sie wurden als gottbegnadete und selbst als göttliche Wesen verehrt. Apollonius wurde, wie sein dem dritten Jahrhundert angehöriger Biograph Philostratus erzählt [1]), von den Bewohnern seiner Vaterstadt für einen Sohn des Zeus gehalten.

Noch schärfer als von den Neupythagoreern wurde der Gegensatz von Gott und Welt durch die Neuplatoniker gespannt. Darum machte sich den letzteren noch mehr als den ersteren die Notwendigkeit geltend, die Vermittlung zwischen Gott und Welt, das stufenweise Hinabsteigen des ersteren in die Materie und umgekehrt die Erhebung des Menschen zur überweltlichen Gottheit zu begreifen. Der bedeutendste Neuplatoniker, welcher die Lehren derselben zuerst systematisch zusammenfaßte, war der in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts geborene Plotinus. Er rückte die Gottheit über die Vernunft und das Denken hinaus, weil das letztere eine Zweiheit, das denkende Subjekt und das gedachte Objekt, voraussetze, die Gottheit aber nur eine Einheit sein könne. Desgleichen hat die Gottheit keinen Willen, da auch dieser den Unterschied des Wollenden und des Gewollten bedingt und dem-

[1]) I, 4.

nach die Einheit derselben aufheben würde. Sie läßt sich selbst nicht als das Sein bezeichnen, da auch dieses eine Vielheit umfaßt. Man kann der Gottheit überhaupt keine Eigenschaft beilegen, da jede Eigenschaft eine Grenzbestimmung enthalten würde. Sie ist nicht die Vernunft, nicht das Gute, nicht das Sein, sondern über demselben. „Es ist nicht das Sein, denn dieses hat eine bestimmte Gestalt des Seins." — „Es ist nicht Denken, nicht Seele, es wird nicht bewegt, noch ruht es, es ist nicht im Raum, noch in der Zeit, sondern es ist in sich selbst einheitlich und gestaltlos, erhaben über jeder Form, Bewegung und Gestalt" [1]). — „Das Eine hat auch, da es das Einfachste von allen ist, kein Selbstbewußtsein" [2]). „Wir können daher nur sagen, was es nicht ist, was es aber ist, keineswegs" [3]). Auf die Frage, was das Eine denn eigentlich sei, antwortete Plotin: „Es ist in Wahrheit die Kraft aller Dinge, wenn es diese nicht wäre, so würden auch die übrigen Dinge nicht sein" [4]). Der Philosoph glaubte in dem Begriff der wirkenden Kraft aller Dinge diejenige positive Bezeichnung für das höchste Wesen gefunden zu haben, welche der rein verneinenden Bestimmung desselben nicht widerstreitend sei.

Das übersinnliche Wesen der Gottheit bildete den einen Endpunkt des Systems, den anderen die Materie. Die letztere hat ihm zufolge überhaupt keine Wirklichkeit, „sie besteht nur der Möglichkeit nach und ist ein mattes, nicht gestaltbares Schattenbild." Es ist also nicht einmal ein wirkliches Bild, sondern eine „Täuschung" [5]). Die Materie ist das Nichtseiende, „der äußerste Mangel" und dieses ihres negativen Charakters wegen das Böse [6]). Sie ist böse, „weil sie keine Eigenschaft hat" [7]). Die Materie ist der Ursprung des Bösen und zwar in solchem Maße, „daß sie schon

---

[1]) Ausgabe der Werke Plotins von Marsilius Ficinus, Basilae 1580, Ennead VI, 9, 3, p. 760 F, G.

[2]) E. V, 3, 13, p. 511 D.

[3]) E. V, 3, 14, p. 511 A.

[4]) E. III, 8. 9, p. 351 E.

[5]) E. II, 5, 5, p, 176 C.

[6]) E. I, 8, 3, p. 73.

[7]) L. c. K. 10.

dasjenige, was noch nicht in ihr ist, sondern nur ihr zuneigt, mit ihrem Bösen erfüllt“ [1]). Der Neuplatonismus verschärfte also den platonischen Dualismus von Gott und Welt dadurch, daß er einerseits die höchste Ursache der Dinge noch über die außerweltlichen Ideen hinausrückte und andererseits die Materie gleich den Neupythagoreern mit dem Begriff des Bösen verband. Plotin fand für die beiden Endpunkte seines Systems nur negative Bestimmungen. Beide waren also eigentlich von der zwischen ihnen liegenden Welt ausgeschlossen.

Aber das Bedürfnis des Neuplatonismus nach einer Vermittlung dieser beiden Gegensätze war so groß, daß er die Materie trotz ihres sündigen Charakters nicht als ein selbständiges Prinzip neben der Gottheit bestehen ließ, sondern vielmehr aus der letzteren herleitete. Die Welt erschien ihm als eine Stufenreihe göttlicher Wirksamkeiten, welche sich in einer stetig abschwächenden Folge von der höchsten Gottheit bis zu der formlosen Materie abwickelte. Des Widerspruches zwischen dieser Vorstellung und der negativen Begriffsbestimmung der beiden Endpunkte dieser Kette wurde sich der Neuplatonismus über dem Verlangen nach der Versöhnung zwischen Gott und Mensch nicht bewußt. Das letztere Problem bildete den Mittelpunkt der neuplatonischen Philosophie. Die Stufen nun, durch welche das Eine seine Kraft ausstrahlte, waren das Denken, die Seele und die Körperlichkeit. Durch diese Stufen bewegte sich der Strom der göttlichen Kraft, während die ersteren in umgekehrter Folge zu dem Urquell ihres Seins zurückstrebten. Je weiter sich die Stufen von der Gottheit entfernten, desto mehr entfernten sie sich auch von der Vollkommenheit der letzteren. „Je weiter sich die fortschreitende Form in die Materie ausdehnt, um so mehr schwächt sie sich ab im Verhältnis zu dem, was in dem Einen bleibt [2]).“ Aus dem Einen ist zunächst das Denken hervorgegangen. Das Denken schließt das Sein in sich [3]).

---

[1]) L. c. K. 4 und 5.

[2]) E. V, 8, 1, p. 542 C.

[3]) E. V, 4, p. 485 D; V, 9, 5, p. 558 und a. a. O.

„Sein und Denken sind einerlei Natur“ [1]). Doch sind unter diesem Sein nicht die körperlichen Dinge, sondern die Idealbilder aller Wesen zu verstehen. Es ist die transcendente Ideenwelt Platos, welche der Neuplatonismus an diesem Punkte seines Systems einstellte. Der Nous erzeugte die Weltseele wie jenen das Eine. Sie steht zwischen der intelligiblen Welt des Nous und der körperlichen Erscheinungswelt. Sie ist außerhalb der letzteren und enthält doch dieselbe in sich [2]). „Sie ist nicht in der Welt, sondern die Welt ist in ihr.“ Indem sich die Weltseele mit der Materie verbindet, entsteht die Erscheinungswelt. Durch diese Verbindung wird einerseits „die Materie erleuchtet, indem sie sich jener unterwirft.“ Andererseits aber hat dieselbe für die Seele einen Fall zur Folge, aus welchem sie geschwächt hervorgeht [3]). Die Erscheinungswelt ist daher eine Mischung von Vernunft und Notwendigkeit, in welcher bald jene, bald diese vorwiegt [4]). Sie besitzt kein wahres Sein, sondern befindet sich in ruheloſem Flusse des Werdens.

Der Mensch, dessen Seele ein Teil der Weltseele ist, besteht demnach gleichfalls aus einer Verbindung des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen. Seine Seele entstammt ursprünglich der Sphäre des Uebersinnlichen [5]). Indem sich aber die Seele dem Körperlichen zuneigte, wurde sie von diesem mit „magischen, unwiderstehlichen Anziehungskräften bewegt und fortgetragen“ [6]). Diejenigen Seelen, welche sich von diesen Fesseln nicht lösen können, versinken in die Materie. Die Verderbnis dieser Seelen steigert sich alsdann so sehr, daß die letzteren in eine niedere Natur eingehen [7]). Sie gehen in Tierleiber ein und zwar eine jede in dasjenige Tier, dessen Charakter ihren Begehrungen am meisten entsprechend ist.

---

[1]) E. V, 9, 8.
[2]) E. V, 9, 4, p. 558.
[3]) E. I, 8, 13, p. 81 F.
[4]) E. III, 2, 2, p. 256 C.
[5]) E. V, 4, 14, p. 657 B.
[6]) E. IV, 3, 13, p. 382 D.
[7]) E. I, 8, 13, p. 80 F.

Andere sinken selbst in das Pflanzenreich hinab [1]). Diejenigen aber, welche nach ihrem ursprünglichen Zustande zurückverlangen, kehren heim in den Himmel und zu den Gestirnen, welche Plotin für Götter hielt [2]). Die Sittenlehre, welche sich dem Neuplatonismus aus diesen metaphysischen Voraussetzungen ergab, war eine asketische. Zu dem ursprünglichen körperlosen Zustande konnte die Seele nur dann gelangen, wenn sie sich von jeder Neigung zum Sinnlichen abkehrte. „Da die Seele schlecht wird, wenn sie mit dem Körper verbunden ist, mit ihm leidet und in jeder Hinsicht mit ihm übereinstimmt, so wird sie andererseits gut und tugendhaft, wenn sie nicht mit ihm sympathisiert, sondern sich selbständig verhält, nicht mitleidend, sondern enthaltsam ist, den Austritt aus dem Körper nicht fürchtet, sondern stark ist" [3]). Das Prinzip der neuplatonischen Sittenlehre war gleich der platonischen Ethik die Verähnlichung des Menschen mit Gott, die Erhebung der Seele zur übersinnlichen Welt [4]). Da nun die höchste Ursache aller Dinge das eigenschaftslose Eine war, so galt als letztes Ziel dieser Ethik das von allem Denken und Wollen sich abziehende Versenken der Seele in das Göttliche, der Zustand der Ekstase. „Dann sieht sie (die Seele) alle die Dinge, an welchen sie sich vorher erfreute, Reichtum, Schmuck, Schönheit, wissenschaftliche Lehrsätze als gänzlich nichtig an [5])." Dann steht keine Mittelinstanz mehr zwischen ihr und der Gottheit, „beide sind nicht mehr von einander verschieden, sondern beide sind eins" [6]).

Für eine so rein transcendente Richtung der Philosophie mußten die irdischen Beziehungen des Menschen jeden Wert verlieren. Plotin meinte, daß derjenige, welcher um das Wohl seiner Seele bemüht sei, nicht nach dem Besitze obrigkeitlicher Aemter trachten könne [7]), ein solcher werde selbst den Prinzipat nieder-

---

[1]) E. III, 4, 2, p. 284 A.
[2]) E. III. 4, 6, p. 286 E.
[3]) E. I, 2, 3, p. 13 D.
[4]) E. I, 6, 6, p. 55 C.
[5]) E. VI, 7, 34, p. 726 B.
[6]) L. c. p. 725 C.
[7]) E. III, 2, 9, p. 262 D.

legen [1]). Selbst dem Untergange seiner Vaterstadt werde der Weise mit Gleichmut zuschauen. „Denn da er die äußern Güter, worin sie auch bestehen mögen, ein Königreich, eine Herrschaft über Städte und Völker nicht hoch achtet, wie wird er den Verlust der Herrschaft oder den Untergang des Vaterlandes für ein schweres Unheil halten?“ — „da wir ja den Tod dem körperlichen Leben weit vorziehen“ [2]). Ebenso dachte Plotin über das Verhältnis des Weisen zur Familie. Er selbst wollte niemals seine Eltern, noch den Ort seiner Geburt nennen, weil er, wie sein Schüler Porphyr in der Lebensbeschreibung seines Lehrers [3]) erzählt, „eine gewisse Scham darüber zu empfinden schien, daß seine Seele in einem Körper stecke“. Porphyr, der hinsichtlich der asketischen Moral noch weiter ging als Plotin, betrachtete jeden geschlechtlichen Genuß als eine Verunreinigung der Seele und war demnach auch ein Gegner der Ehe. Dieselbe Enthaltsamkeit forderte er gegenüber den materiellen Genüssen, indem er die Fleischnahrung verwarf und nur die einfachsten und zum Lebensunterhalte notwendigsten Speisen gestattete.

Die von Plotin vorgezeichneten Grundzüge des Neuplatonismus wurden auch von den Nachfolgern desselben im allgemeinen festgehalten, wenngleich dieselben von Jamblich durch die Einstellung eines zweiten Urwesens zwischen dem Einen und dem Nous, sowie durch Vermehrung der vom Nous und der Weltseele umfaßten Götter und Dämonen, ferner von dem im Jahre 485 verstorbenen Proklus durch die zwischen dem Einen und dem Nous eingeschalteten göttlichen Einheiten und durch die Annahme verschiedener Sphären innerhalb der einzelnen Stufen des abgeleiteten Seins viel verwickelter gestaltet wurden. In den religiösen Träumereien der neuplatonischen Metaphysik erlosch der Geist der griechischen Philosophie. Als die klassische Bildungsstätte der letzteren, die Schule zu Athen, durch das Edikt des Kaisers Justinian vom Jahre 529 geschlossen wurde, war der schöpferische Geist derselben schon längst erstorben.

---

[1]) E. I, 4, 14, p. 38, A.
[2]) E. I, 4, 7, p. 34 B, C.
[3]) K. 1.

Der naive Genuß des irdischen, auf der Idee des nationalen Staates sich aufbauenden Lebens und die Vermenschlichung des Göttlichen war der Ausgangspunkt des Griechentums, die Verneinung des irdischen, aus der Enge des nationalen Staates zur Erkenntnis des allgemein menschlichen erweiterten Lebens und die Verähnlichung des Menschen mit dem transcendenten Wesen Gottes war der Endpunkt desselben. Die Durchmessung dieses weiten, zwei äußerste Gegensätze mit einander verbindenden Weges vollzog sich in folgerichtiger Abwicklung des ursprünglichen, immanenten Kulturprinzips. Das letztere setzte sich durch seine eigene Steigerung in sein Gegenteil um. Die von Aristoteles eingeleitete und nach ihm fortgeführte Gegenbewegung gegen die transcendente Ideenlehre des Platonismus entwickelte das immanente Kulturprinzip des klassischen Griechentums bis zu der materialistisch-mechanischen Naturerklärung des Epikureismus. Nachdem aber der Skepticismus die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung nachgewiesen hatte, wurde der immanenten Weltanschauung des Griechentums ihre Grundlage entzogen. Mit diesem Ergebnis mußte die Sinnenwelt jeden Wert für die Erkenntnis verlieren, so daß die übersinnliche Ideenwelt Platos als die einzige Zuflucht des philosophischen Denkens verblieb. Keiner Nation war das Erdenleben so heiter und sonnig aufgegangen wie der griechischen in den Jugendtagen ihres geschichtlichen Daseins. Der griechische Mythus hatte die Welt zu einem Idyll verklärt, in welchem Götter und Menschen wie gleichartige Wesen mit einander verkehrten. Die Götter dieses dichterischen Idylls waren die Idealbilder des Menschen nicht wegen der sittlichen und geistigen Vollkommenheit ihres Wesens, sondern wegen der vollkommenen Schönheit und unerschöpflichen Fülle ihres sinnlichen Lebensgenusses. Der Schauplatz der Götter wie der Menschen waren die sonnenbeglänzten Räume der irdischen Welt. Keine Nation hat aber ihre Ansicht über den Wert des Lebens schließlich so völlig umgewandelt wie die griechische. Das in der religiösen Spekulation des Neupythagoreismus und Neuplatonismus endigende Griechentum betrachtete dieselbe Welt, welche ihm einst so licht und freudig erschienen war, als eine Stätte des Dunkels und des Irrsals. Während

das Griechentum ehedem mit Furcht jenem Tage entgegensah, an welchem die unerbittliche Parze den goldenen Lebensfaden durchschnitt, betrachtete es jetzt das irdische Dasein als eine Prüfungszeit, die man nicht schnell genug durchlaufen könne und den Tod als die Geburtsstunde der Seele. Die Nation, welche einst wie keine andere das höchste Glück in dem ästhetisch-sinnlichen Lebensgenusse gesucht hatte, wurde jetzt vor allen der Träger einer asketischen, weltverneinenden Sittenlehre. Wie sie im Beginn ihrer geschichtlichen Entwicklung für das immanente Prinzip den schönsten Ausdruck fand, so hat sie am Ausgang ihrer Lebenszeit den Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie so scharf ausgesprochen, daß sie ihre Hauptaufgabe darin finden mußte, eine Vermittlung zwischen diesen Gegensätzen wieder herzustellen. Die Befreiung des Menschen von der Sünde und Zeitlichkeit und seine Versöhnung mit Gott, dieses allgemeine Schlußergebnis der alten Geschichte, war auch das Endziel des griechischen Geistes.

III. Das Judentum.

Der goldene Schöpfungsmorgen des Weltalls begann in der jüdischen wie in der griechischen Sage mit dem seligen Frieden zwischen Gott, Mensch und Natur. Der Mensch war der jüdischen Kosmologie zufolge nach dem Bilde Gottes geschaffen und von göttlichem Odem belebt. Wie in der griechischen Mythologie die Götter mit den Menschen verkehrten, so stieg in dem hebräischen Schöpfungsmythus der Eine Gott zu dem ersten Menschenpaar nieder. Die Erde war ein Garten, in welchem Gott und Menschen mit einander wandelten. Gott war ebenso menschlich gedacht, wie der Mensch göttlich. Auch auf den Jugendtagen des jüdischen Volkes lag der Sonnenglanz der epischen Dichtung. Das erste Erwachen des Menschen aus diesem Traume, durch welches er sich von der Naturwelt ablöste und zu einer selbstbewußten Persönlichkeit entwickelte, bezeichnete die jüdische Sage als einen Abfall von Gott. Seitdem wandelte Gott nicht mehr mit den Menschen, die Erde brachte Dornen und Disteln und der Mensch war dem Zwange der Arbeit und dem Tode verfallen. Der selige Frieden der Urzeit zwischen Gott, Mensch und Natur war für immer zerstört. Aber ein Nachklang desselben war die Patriarchenzeit, in deren heiterem Idyll Gott wenigstens mit seinen Auserwählten verkehrte. Alle Wirklichkeit, alles Glück der Menschen blieb aber nach wie vor in dem Kreise des irdischen Lebens beschlossen.

Der Segensspruch, mit welchem Jehova dem Menschen die Erde übergab [1]): „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet

[1]) Gen. I, V. 28.

die Erde und macht sie euch unterthan," beschränkte die Aufgabe des Menschen allein auf das irdische Dasein. Der Gedanke eines Jenseits lag dem alten Judentum völlig fern und wurde sogar ausdrücklich in den Worten Jehovas ausgeschlossen: „Nicht soll mein Geist im Menschen walten ewiglich wegen seiner Vergehung. Er ist Fleisch und es seien seine Tage hundertundzwanzig Jahre"[1]). Auch der 115. Psalm begrenzte den Zweck des Menschen auf das irdische Leben. „Der Himmel ist Jehovas Himmel, aber die Erde gab er den Menschenkindern. Nicht die Toten loben Jah, noch alle die zur Stille hinabgesunken[2])." Noch der König Hiskia begründete sein Gebet um Verlängerung seines Lebens mit den Worten: „Denn nicht die Unterwelt preiset dich, der Tod nicht lobsingt dir; nicht harren die in die Grube sanken auf deine Treue. Der Lebende, der Lebende, er preiset dich, wie ich heute"[3]). Ebenso heißt es in Jesus Sirach[4]): „Wer kann den Höchsten in der Unterwelt preisen anstatt der Lebendigen und ihm lobsingen? Für den Toten, als der nicht mehr ist, hat Lobsingen ein Ende. Wer lebet und gesund ist, kann den Herrn loben." Aehnlich heißt es im Buche Baruch[5]): „Denn nicht die Verstorbenen in der Unterwelt, deren Geist aus ihrem Eingeweide genommen ist, geben dem Herrn Ehre und Gebühr." Das jüdische Scheol, eigentlich Grab bedeutend, war das Reich wesenloser Schatten, wie der Hades der Griechen. Da es in demselben kein wahres Leben, keine Belohnung der Gerechten, keine Bestrafung der Gottlosen gab,[6]) so konnte es für das sittliche Leben des Judentums auch nicht die geringste Bedeutung gewinnen. Die irdische Wohlfahrt des Menschen war darum der Zweck der jüdischen Gottesverehrung, indem die letztere von der Voraussetzung ausging, daß es in dem irdischen Leben einen vollen Ausgleich gebe zwischen Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit, zwischen

[1]) 1. Mos. K. 6, V. 3.
[2]) V. 16, 17.
[3]) Jesaias K. 38, V. 18, 19.
[4]) K. 17, V. 25—27, V. 27 und 28 nach dem griechischen Texte.
[5]) K. 2, V. 17.
[6]) Vgl. hierzu 1. Sam. 28, V. 19.

Verschuldung und Bestrafung. Als ein göttliches Gesetz war dieses irdische Gerechtigkeitsprinzip in dem ersten der zehn mosaischen Gebote mit den Worten ausgesprochen: „Ich Jehova dein Gott bin ein eifriger Gott, ahndend das Vergehen der Väter an den Söhnen, am dritten und vierten Geschlechte derer, die mich hassen; aber Gnade übend an Tausenden derer, die mich lieben und meine Gebote beobachten“ [1]). In gleichem Sinne heißt es in den Sprüchen Salomonis: „Jehovas Fluch ruht auf dem Hause des Frevlers, aber die Wohnung der Gerechten segnet er“ [2]). „Nicht hungern läßt Jehova den Gerechten, aber der Frevler Gier weist er ab“ [3]). — „Siehe dem Gerechten wird auf Erden vergolten, wie viel mehr dem Frevler und Sünder“ [4]). — „Das Haus der Frevler wird vertilgt, aber die Hütte der Frommen grünet“ [5]). Der alte Tobit ermahnte seinen Sohn Tobia zur Gerechtigkeit mit den Worten: „Denn wenn du Redlichkeit übest, so wirst du glücklich sein in all deinem Thun, so wie alle, die Gerechtigkeit üben“ [6]). Vor Hoffahrt und Schlechtigkeit verwarnte er ihn mit den Worten: „Denn bei Hoffahrt ist Verderben und viel Zerrüttung und bei Schlechtigkeit ist Verarmung und große Dürftigkeit. Ja, Schlechtigkeit ist die Mutter des Hungers“ [7]).

Das jüdische Volk schloß auf die Bedingung der irdischen Wohlfahrt einen förmlichen Vertrag mit Jehova. Die Grundlage der jüdischen Religiosität war der Vertrag Abrahams mit Jehova, welcher dem ersteren die Nachkommenschaft eines großen Volkes zusicherte. Jakob erneuerte das Bündnis seines Großvaters mit Jehova, indem er für seine Verehrung die Gewährung von Speise, Kleidung und friedlicher Heimkehr von seiten Jehovas als Gegenleistung forderte. Als er von seinem Traume erwachte, sprach er: „Wenn Gott mit mir ist und mich behütet auf diesem Wege,

---

[1]) 2. Mos. K. 20, V. 5 f.
[2]) K. 3, V. 33.
[3]) K. 10, V. 3.
[4]) K. 11, V. 31.
[5]) K. 14, V. 11.
[6]) Buch Tobia K. 4, V. 6.
[7]) K. 4, V. 13.

welchen ich ziehe und mir Brot gibt zu essen und Kleider anzuziehen und ich glücklich zurückkehre zum Hause meines Vaters, so soll Jehova mein Gott sein[1]).

Langes Leben, Reichtum, Ehre, Gesundheit und Nachkommenschaft waren die Gegenstände der irdischen Wohlfahrt und die maßgebenden Gesichtspunkte der jüdischen Gottesverehrung. Die Sprüche Salomonis rühmten von der Gottesfurcht: „Langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre“[2]). — Die Weisheit sprach: „Ja durch mich mehren sich deine Tage und es nehmen dir zu die Jahre des Lebens“[3]). — „Furcht Jehovas vermehrt die Lebenstage, aber die Jahre der Frevler sind kurz“[4]). — „Wer Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit übt, wird mit langem Leben gesegnet“ heißt es im Buche Tobia[5]). Langes Leben wurde von den mosaischen Geboten auch als Zweck und Folge der Elternliebe verheißen: „Ehre deinen Vater und Mutter, auf daß du lange lebest im Lande, das Jehova, dein Gott dir gibt“[6]). Auch Jesus Sirach stellte für die Elternliebe den gleichen Gewinn in Aussicht“[7]).

Ebenso wurden Wohlstand und Reichtum als Folge der Gottesfurcht gepriesen: „Ehre Jehova mit deinem Reichtum und mit dem Ersten deines ganzen Ertrages, so werden deine Scheuern sich füllen mit Ueberfluß und von Most deine Kufen überfließen“[8]). Die Gottesfurcht sagte von sich: „Auf dem Wege der Gerechtigkeit wandle ich, mitten auf den Pfaden des Rechts, um denen, die mich lieben, Habe zu verleihen und ihre Vorratskammern voll zu machen“[9]). — „Der Frevler erwirbt nichtigen Lohn, aber wer Gerechtigkeit säet, sicheren Gewinn“[10]). — „Im Hause des Ge-

[1]) 1. Mos. K. 28, V. 20, 21.
[2]) K. 3, V. 16.
[3]) K. 9, V. 11.
[4]) K. 10, V. 27.
[5]) K. 12, V. 9.
[6]) 2. Mos. K. 20, V. 12.
[7]) K. 3, V. 6 und 7, bezw. 5 und 6.
[8]) Spr. Salom. K. 3, V. 9 und 10.
[9]) L. c. K. 8, V. 21.
[10]) L. c. K. 11, V. 18.

rechten ist viel Einkommen, aber im Einkommen des Frevlers ist Zerrüttung“ [1]). Nach Jesus Sirach machte die Gottesfurcht die Menschen „trunken von ihren Früchten. Sie füllet ihr ganzes Haus mit köstlichen Gütern und die Vorratskammern mit ihren Erzeugnissen“ [2]). Derselbe verhieß Wohlstand auch für die Elternliebe: „Denn der Segen des Vaters befestiget die Häuser der Kinder; aber der Mutter Fluch reißt sie bis auf den Grund nieder“ [3]). — „Denn Güte gegen den Vater wird nicht vergessen werden und anstatt Sündenstrafen wird dir Wohlstand werden“ [4]).

Desgleichen wurden Ehre und Gesundheit als die Folgen der Gottesfurcht verheißen: „Reichtum und Ehre ist bei mir, glänzender Wohlstand und Wohlthätigkeit“ [5]). — Die Furcht des Herrn „läßt Frieden und frische Gesundheit blühen“ [6]). Große Nachkommenschaft aber galt dem Judentum zu jeder Zeit als höchster Beweis der göttlichen Gnade.

So stellte sich der Mosaismus als die Religion der berechnenden, praktischen Lebensklugheit dar. In den Sprüchen Salomonis wie im Buche der Weisheit wird die Gottesfurcht auf eine Linie mit der Weisheit gestellt, im Jesus Sirach als „Fülle der Weisheit“ [7]) oder als „Krone der Weisheit“ [8]) bezeichnet. Und zwar wurde diese Weisheit nicht etwa im Sinne einer philosophischen Erkenntnis, sondern einer praktischen Lebensklugheit aufgefaßt, wie denn das Buch der Weisheit das Nachdenken über die Weisheit auch „Vollendung der Klugheit“ nennt [9]).

Seit Moses, dem Schöpfer der jüdischen Nationalität, wurde die irdische Glückseligkeitslehre auf die Wohlfahrt der gesamten Nation bezogen. Die letztere wurde in den von den Stamm-

---

[1]) Spr. Salom. K. 15, V. 6.
[2]) K. 2, V. 20 (16) und 21 (17).
[3]) K. 3, V. 11 (9).
[4]) K. 3, V. 16 (14).
[5]) Spr. Salom. K. 8, V. 18.
[6]) Jesus Sirach K. 2, V. 23 (18).
[7]) K. 2, V. 10 (16).
[8]) K. 2, V. 22 (18).
[9]) K. 6, V. 15.

vätern mit Jehova geschlossenen Bund einbegriffen gedacht. Von jetzt ab forderte Jehova vom ganzen Volke Gehorsam gegen seine Gebote, während er als Gegenleistung gelobte, das jüdische Volk von allen Völkern der Erde zu seinem besonderen Volke auszuerwählen. „Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorcht und meinen Bund beobachtet, so sollt ihr mein Eigentum sein aus allen Völkern“ [1]). Religiöse und nationale Idee waren seit dem Bunde auf Sinai untrennbar verbunden. Der religiöse Glaube wurde zu einem politischen Prinzip und umgekehrt die nationale Wohlfahrt zu einer religiösen Idee. Jehova, der Gott der Stammväter Abraham, Isaak und Jakob, wurde zum Gott der Nation, zum Gott Israels. Der Gottesglaube der Juden war auf dieser Entwicklungsstufe ein nationaler Monotheismus. Den Göttern der anderen Völker wurde eine wirkliche Existenz keineswegs abgesprochen. Dieselben erschienen den Juden nur machtloser als Jehova. „Wer ist wie du unter den Göttern Jehova?“ heißt es in dem Triumphgesang der Juden, nachdem die Macht Pharaos im Meere versunken war [2]). Als Josua sein Ende nahen fühlte, forderte er das Volk auf, sich noch einmal zu entscheiden, ob es den Göttern der Aegypter, der Amoriter oder Jehova dienen wollte. „Jehova euer Gott ist der Gott der Götter und der Herr der Herrn,“ heißt es noch in dem der Zeit des Königs Josia angehörigen fünften Buch Moses [3]).

In diesem Einen Gott war die nationale Kraft des Judentums gleichsam gebunden. Wie Jehova das nationale Heiligtum Israels, so war Israel das „heilige Volk“ Jehovas [4]), „das Volk seiner Weide“ [5]). Wie nur die Juden den wahren Gott hatten, so hatte dieser Gott nur das Volk der Juden zum Gegenstande seiner Weltregierung. „Nur euch hab ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde,“ sprach Jehova im Propheten Amos [6]). Die

[1]) 2. Mos. K. 19, V. 5.
[2]) 2. Mos. K. 15, V. 11.
[3]) K. 10, V. 17.
[4]) 2. Mos. K. 19, V. 6.
[5]) Ps. 95, V. 7.
[6]) K. 3, V. 2.

anderen Völker bildeten die dunkle Folie, auf welcher sich die überlegene Macht Israels und Jehovas siegreich offenbaren sollte. Das mosaische Gebiet der Nächstenliebe galt daher selbstverständlich nur für den Kreis der eigenen Volksgenossen und hatte nicht im entferntesten eine allgemeine Menschenliebe im Sinne. Der Zusammenhang der Worte, in welchen die Nächstenliebe geboten wird, weist ausdrücklich auf die nationale Beschränkung der letzteren hin. „Du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein gegen die Söhne deines Volkes und liebe deinen Nächsten wie dich selber“ [1]). Das ausschließliche Volk Jehovas und Jehova der ausschließliche Gott Israels, das waren die festen, unermüdlich wiederholten Grundgedanken des Mosaismus. Die in dem Deuteronomium sich vorfindenden Aeußerungen eines universalen Monotheismus gehörten, wie das fünfte Buch Moses überhaupt, der nachexilischen Zeit an [2]). Der Mosaismus war der Ausdruck eines felshart ausgeprägten nationalen Monotheismus.

In diesem Zusammenwachsen der nationalen und der religiösen Idee, welche allen Völkern der alten Welt, keinem einzigen aber in diesem Maße eigentümlich war, lag die unerschütterliche Lebenskraft des jüdischen Volkes. In dem assyrischen und babylonischen Exil steigerte sich der nationale Charakter der jüdischen Religiosität zu leidenschaftlicher Schärfe. Die Wiederaufrichtung des nationalen Staates war der Lebensgedanke der in der Gefangenschaft befindlichen Juden. Dieses gesteigerte nationale Bewußtsein fand dann nach der Rückkehr aus dem Exil seinen Ausdruck in der Begründung jener, von dem Pentoteuch bereits auf Moses zurückgeführten einheitlichen hierarchischen Verfassung, welche ihren Mittelpunkt in dem jerusalemischen Tempel hatte. In dem letzteren gewann der nationale Gedanke eine einheitliche Kultusstätte. Auch nahm das jüdische Nationalbewußtsein seit dem Exil eine sehr feindselige Haltung gegen die fremden Nationen an. Der Gedanke, Rache an den Völkern zu nehmen, durch welche die Juden Leid erfahren hatten, wurde von den prophetischen Schriften in

[1]) 3. Mos. K. 19, V. 18.
[2]) Vgl. 5. Mos. K. 4, V. 35.

allen Tonarten behandelt. Derselbe wurde in dem nationalen Schutzgott gewissermaßen personifiziert. Jehova wird nach den Vorstellungen der Propheten dereinst Gericht halten über alle, welche sein Volk verachtet haben [1]). „Siehe der Name Jehovas kommt von fern, in brennendem Zorn und gewaltigen Flammen; seine Lippen sind voll Grimmes und seine Zunge wie fressend Feuer und sein Zornhauch wie ein überflutender Bach, der bis an den Hals reicht, um zu schwingen die Völker in der Schwinge der Vernichtung und den Zaum des Irrsals zu legen an die Backen der Nationen," rief der Prophet Jesaias [2]) den Aegyptern und Assyrern zu. „Jehova brüllt aus Zion und aus Jerusalem donnert er und es beben Himmel und Erde [3]), wenn der Tag des Gerichts über die Heidenvölker gekommen ist. Dann wird er alle Völker im Thale Josaphat versammeln und sie zur Rechenschaft ziehen über das, was sie seinem Volke gethan [4]). Wie Feuer das Holz, so soll Israel alsdann „fressen zur Rechten und zur Linken alle Völker ringsum" [5]). Jehova wird Israel beistehen „zu vertilgen alle Völker, die wider Jerusalem auszogen" [6]). Mit Lobpreisungen Gottes im Munde werden die Juden Rache an den Völkern üben, ihre Könige mit Ketten binden und ihre Edeln mit eisernen Fesseln [7]). Ueber alle Völker wird Jehova die Glut seines Zornes ausgießen und von seines „Eifers Feuer soll alle Welt verzehrt werden" [8]). Von Babel wird er „Namen und Rest und Sprößling und Stamm" ausrotten [9]) und es zur ewigen Wüste [10]), zum Steinhaufen [11]) machen. Auch das Land der Edo-

---

[1]) Hesek. K. 28, V. 26.
[2]) K. 30, V. 27.
[3]) Joel K. 3, V. 21.
[4]) Joel K. 3, V. 7.
[5]) Sacharja K. 12, V. 6.
[6]) Ebenda V. 9 und Micha K. 4, V. 13.
[7]) Psalm 149, V. 6—8.
[8]) Zephanja K. 3, V. 8.
[9]) Jes. K. 14, V. 22.
[10]) Jerem. K. 51, V. 26.
[11]) Ebenda V. 37.

miter soll zur ewigen Wüste werden und Berg und Thal überhäuft liegen von den Leichen der Erschlagenen [1]). In Aegypten wird Jehova Mensch und Vieh ausrotten und es zur Wüste und Einöde machen [2]). Pharao mit seinem ganzen Volke soll in die Unterwelt sinken und „unter den Unbeschnittenen liegen" [3]).

Der Zweck dieses göttlichen Völkergerichts soll die Erhöhung des Judenvolkes sein. Die Erinnerung an die große Vergangenheit der davidischen Herrschaft gestaltete sich zu der Hoffnung auf eine noch glänzendere Zukunft. Der Glanz Israels soll sich in einem Sproß des alten Königsgeschlechts, dem Messias, erneuern. Der letztere war der goldene Stern, welcher den Juden in der Nacht des Mißgeschicks leuchtete. Einst wird er als „ein großes Licht" [4]) aufgehen und über Israel glänzen. „Sieh, es kommen Tage, da ich aufkommen lasse von David einen gerechten Sproß, der als König regieret mit Weisheit und Recht und Gerechtigkeit übet im Lande" verkündete Jeremias [5]). Sein Königreich aber soll nicht wieder untergehn wie das alte, sondern ewig bestehen [6]). Dann baut Jehova das zerstörte Jerusalem wieder, von Rubin die Zinnen, die Thore von Karfunkelsteinen [7]), die Türme und Bollwerke von reinem Golde. Die Straßen werden gepflastert mit Beryll und mit Karfunkel und den Steinen aus Ophir. Und alle Gassen werden ertönen vom Hallelujahruf der Befreiten [8]). Dann wird Friede und Freude ringsum herrschen. „Wolf und Lamm weiden zusammen und der Löwe frißt Stroh wie das Rind" [9]). Wie das Alter der Bäume soll das Alter der Juden werden [10]), und „der Jüngling wird hundert Jahre alt ster-

---

[1]) Hesek. K. 35, V. 8 und 9; Joel K. 3, V. 24.
[2]) Hesek. K. 29, V. 8 und 9; Joel K. 3, V. 24.
[3]) Hesek. K. 31, V. 18.
[4]) Jes. K. 9, V. 1.
[5]) K. 23, V. 5; K. 33, V. 15.
[6]) Jes. K. 9, V. 6 u. a.
[7]) Jes. K. 54, V. 12.
[8]) Buch Tobia K. 13, V. 16—18.
[9]) Jes. K. 65, V. 25.
[10]) Ebenda V. 22.

ben“ [1]). Der Glaube an die Wiederaufrichtung der erloschenen nationalen Herrlichkeit war der Gegenstand der jüdischen Religiosität in den Zeiten des Verfalles und der Gefangenschaft, der Inhalt der alttestamentlichen Messiasidee.

Israel erhielt also in diesem Zukunftsbilde der alttestamentlichen Prophetie eine herrschende Stelle unter allen Völkern der Erde. Mit blendenden Farben wurde das weltbeherrschende Judenreich der Zukunft in den prophetischen Schriften gemalt. Die Herrschaft des Davididen „reicht vom Meer zum Meer, und vom Strome zu der Erde Enden“ [2]). Die Völker aber und Königreiche, welche den Juden „nicht dienen wollen, gehen unter und die Völker werden vertilgt [3]). Ringsum wird Israel die Völker vertreiben und die verlassenen Städte bewohnen [4]). Denn „die Zahl der Söhne Israels soll werden wie Sand des Meeres, welcher nicht gemessen noch gezählt wird“ [5]). Aller Reichtum der Erde wird den Juden zufallen. Die Thore Jerusalems werden Tag und Nacht nicht geschlossen, damit beständig die Schätze der Völker einströmen können „und ihre Könige mit Gefolge“ [6]). Die Juden werden den Reichtum der Völker verzehren und in ihre Herrlichkeit eintreten [7]). „Und du wirst saugen die Milch der Völker und die Brust der Könige,“ heißt es im Jesaias [8]). Die unterworfenen Völker werden hingegen alle Arbeit für die Juden verrichten müssen, sie werden ihre Knechte und Mägde sein [9]); sie werden ihre Herden weiden, ihre Aecker und Weingärten bestellen [10]). Denn Jehova gab seinen Auserwählten „die Länder der Völker und die Arbeit der Nationen nahmen sie ein“ [11]).

---

[1]) Jes. K. 65, V. 20.
[2]) Sacharja K. 9, V. 10; Psalm 72, V. 8—11.
[3]) Jes. K. 60, V. 12.
[4]) Jes. K. 54, V. 3.
[5]) Hosea K. 1, V. 10.
[6]) Jes. K. 60, V. 11.
[7]) Jes. K. 6, V. 6; Sacharja K. 14, V. 14; Haggai K. 2, V. 7.
[8]) K. 60, V. 16.
[9]) Jes. K. 14. V. 2.
[10]) Jes. K. 61, V. 5.
[11]) Psalm 105, V. 44.

Aber eben infolge dieses durch die Notlage der Gefangenschaft überreizten nationalen Empfindens kam der universale Monotheismus zum siegreichen Durchbruch. Aus der in der Zeit des Exils entstandenen universalen Herrschaftsidee heraus erweiterte sich der nationale Monotheismus zu einem universalen. Da die zukünftige weltbeherrschende Machtstellung des Judentums auch die allgemeine Einführung des Jehovakultus zur Folge haben sollte, so mußte im letzten Grunde Jehova als der alleinige Gott erscheinen. Der Glaube an die nationale Zukunft Israels, welcher ursprünglich dem nationalen Schutzgotte nur eine überlegene Macht gegenüber den fremden Göttern zuschrieb, ließ die letzteren jetzt zu wesenlosen Trugbildern herabsinken. Darum haben die Propheten, welche jenes Zukunftsbild einer jüdischen Weltherrschaft entwarfen, auch zuerst die universale Gottesidee erfaßt. Jehova galt ihnen nicht mehr als der mächtigste Gott unter vielen Göttern, sondern als der eine und einzige Gott überhaupt. Die Götter der übrigen Völker hatten für sie keine Wirklichkeit, sondern lebten nur in den irrigen Vorstellungen der Menschen. Von Jeremias wurden ähnlich wie einst in dem Triumphgesang der Juden über Pharao die Götter der anderen Völker Jehova gegenübergestellt, aber mit dem Zusatze „und doch sind sie nicht Götter“ [1]). Ebenso heißt es im Psalm 96 [2]): „Denn alle Götter der Völker sind Götzen.“ Der Siegeszug Israels gegen die fremden Nationen war zugleich der Siegeszug Jehovas gegen die heidnischen Götter. Zu diesem Zwecke gab Jehova seinem Volke den Auftrag, bei der Eroberung Kanaans auch die Kulte der fremden Völker auszurotten. „Reißt um ihre Altäre und zerbrecht ihre Säulen und ihre Astarten verbrennt mit Feuer und die Bilder ihrer Götter zerschlagt und vertilgt ihre Namen vom selbigen Orte“ [3]). Jehova machte Israel zum Licht der Nationen, damit sein Heil bis ans Ende der Welt dringe, d. h. damit sein Kultus bei allen Völkern eingeführt werde [4]). Die Nationen, heißt es in der Prophetie,

[1]) K. 2, V. 11.
[2]) V. 5.
[3]) 5. Mos. K. 12, V. 3.
[4]) Jes. K. 49, V. 6.

werden heranziehen zum Berge Jehovas, um anzubeten und Laubhütten zu feiern [1]). „In selbigen Tagen, da ergreifen zehn Männer aus allen Zungen der Völker den Zipfel eines Juden und sprechen, wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist mit euch" [2]). Alle Völker werden sich sammeln zum Dienste Jehovas [3]). „Die Könige von Tarsis und den Inseln zinsen Gaben, die Könige von Sabäa und Meroe bringen Geschenke und vor ihm neigen sich alle Könige, alle Völker dienen ihm" [4]). Auch die Aegypter und Assyrer werden kommen und Jehova dienen [5]). „Der Völker Fürsten versammeln sich als Volk des Gottes Abrahams" [6]). So wird Israel „ein Segen inmitten der Erde" sein [7]). Und Jehova ist König über die ganze Erde [8]).

Aber wie der nationaljüdische Charakter des Weltreiches, so blieb der nationale Charakter des jüdischen Gottesbewußtseins auch in diesem universalen Monotheismus bestehen. Der letztere konnte den ersteren nicht überwinden. Der eine Gott blieb nach wie vor der jüdische Jehova, für welchen die Menschheit nur insofern einen Wert hatte, als sie der Verherrlichung der jüdischen Nation dienen sollte. Er hielt daher auch nach wie vor seinen Wohnsitz auf seinem heiligen Berge in Jerusalem [9]). „Zu Salem ist sein Sitz und seine Wohnung auf Zion" [10]). Jerusalem wird der Thron Jehovas heißen [11]) und ewig soll das Heiligtum Jehovas in der Mitte der Juden bestehen bleiben [12]). Die religiöse Universalität des Judentums bekundete sich also durchaus als eine höchste Steigerung des exklusiven nationalen Prinzips, welches der Mosais-

[1]) Sacharja K. 14, V. 16, 18.
[2]) Sacharja K. 8, V. 23.
[3]) Ps. 102, V. 23.
[4]) Ps. 72. V. 10, 11.
[5]) Jes. K. 19, V. 21.
[6]) Ps. 47, V. 10.
[7]) Jes. K. 19, V. 24.
[8]) Sacharja K. 14, V. 9.
[9]) Sacharja K. 8, V. 3; Joel K. 3, V. 22.
[10]) Ps. 76, V. 3.
[11]) Jerem. K. 3, V. 17; Hesekiel K. 43, V. 7.
[12]) Hesekiel K. 37, V. 26; Joel K. 2, V. 27.

mus zur Grundlage des Judentums gemacht hatte. Das letztere verstand unter der Universalität Gottes und des messianischen Reiches nichts als die Universalität ihres nationalen Schutzgottes und ihrer nationalen Weltherrschaft.

Der aus der Steigerung der nationalen Herrschaftsidee entwickelte universale Monotheismus war indes in anderer Hinsicht von tiefgreifendem Einfluß auf die jüdische Religiosität. Denn in ihm war der Ausgangspunkt für eine festere Scheidung von Diesseits und Jenseits gegeben. Während der Polytheismus seinen verschiedenen Göttern eine verschiedene sittliche Qualität beilegen konnte, mußte der monotheistische Glaube die Gottheit als das absolut Vollkommene begreifen, so daß also auch die vollkommene Gerechtigkeit im Begriffe des einen Gottes lag. Sobald nun den Juden die Unvollkommenheit des irdischen Ausgleichs zwischen Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit, zwischen Verschuldung und Bestrafung in das Bewußtsein getreten war, forderte die Idee der Gerechtigkeit Gottes die Vorstellung eines Ausgleiches in einem jenseitigen Leben. Die Idee der Gerechtigkeit Gottes war die Entstehungsursache des jüdischen Unsterblichkeitsglaubens. Die Schriften des alten Testaments lassen diesen, aus dem Konflikte zwischen der Idee der vollkommenen göttlichen Gerechtigkeit und der Erkenntnis der unvollkommenen Gerechtigkeit des Erdenlebens veranlaßten Entwicklungsprozeß des Unsterblichkeitsglaubens in deutlichen Zügen erkennen. Schon das Buch Hiob deutete den Bruch mit der Glückseligkeitslehre des alten Judentums an. In ihm tagte zuerst der Zweifel an der vollkommenen Gerechtigkeit des irdischen Lebens. Das Gedicht stellte auf die eine Seite Hiob als den Zweifler, auf die andere seine Freunde als die Anhänger der traditionellen irdischen Glückseligkeits- und Gerechtigkeitslehre. Da Hiob den Glauben an die letztere verloren hatte, ohne bereits die Vorstellung eines jenseitigen Lebens zu besitzen, so zog er folgerichtig die Gerechtigkeit Gottes in Zweifel. Als Hiob seine Kinder und sein ganzes Vermögen verloren hatte und er selbst von Krankheit geplagt wurde, erkannten seine Freunde in diesem Schicksale, ganz im Sinne der mosaischen Gesetzlichkeit, die Strafe einer voraufgegangenen Verschuldung. Darum mahnten sie Hiob mit

den Worten: „Gedenke doch, wer kann unschuldig umkommen und wo wurden die Gerechten vernichtet“ [1])? „Gehorchen sie (die Menschen) und unterwerfen sich, so enden sie ihre Tage in Glück und ihre Jahre in Wonne, gehorchen sie aber nicht, so fallen sie in das Schwert und kommen um durch Unverstand“ [2]). „Weißt du nicht, daß es allezeit so gegangen ist, seit daß Menschen auf Erden gewesen sind“ [3])? Ihnen gegenüber behauptete Hiob, schuldlos zu sein und mit Unrecht von Gott geschlagen zu werden: „Mein Antlitz ist gerötet vor Weinen und auf meinen Wimpern ruht Todesnacht, wiewohl kein Unrecht in meiner Hand und mein Gebet rein ist“ [4]). „Mit Gerechtigkeit kleidete ich mich und sie kleidete mich. Wie Mantel und Kopfbund war mein Recht“ [5]). Aber Gott „bringet um beide, den Frommen und Gottlosen“ [6]). „Sage ich, daß ich gerecht bin, so verdammt er mich doch, bin ich fromm, so macht er mich doch zu Unrecht“ [7]). „Warum leben denn die Gottlosen, werden alt und wachsen an Kraft?“ — „Ihr Haus steht in Frieden ohne Furcht und Gottes Rute kommt nicht über sie.“ — Sie jauchzen mit Pauken und Harfen und sind fröhlich beim Klange der Schalmei“ [8]). Zum Schlusse gab Gott dem Hiob Recht und erstattete ihm seine verlorenen Güter zweifach zurück. Mit diesem Ausgange aber hob Gott seine eigene Bestätigung der Worte Hiobs wieder auf. Er erkannte an, daß Hiob unverschuldet Unglück erduldet habe. Indem er aber demselben zum Lohne für seine Gerechtigkeit seine verlorenen Güter doppelt ersetzte, bestätigte er aufs neue jenen in der mosaischen Gesetzlichkeit bestehenden Kausalnexus zwischen Sünde und irdischem Unglück, Frömmigkeit und irdischem Glück. So fiel das Buch Hiob zum Schluß in die alte Gerechtigkeitslehre des Judentums zurück,

---

[1]) K. 4, V. 7.
[2]) K. 36, V. 11 und 12.
[3]) K. 20, V. 4.
[4]) K. 16, V. 16 und 17.
[5]) K. 19, V. 14.
[6]) K. 9, V. 22.
[7]) K. 9, V. 20.
[8]) K. 21, V. 7, 9, 12.

obwohl es in seinem Grundgedanken eine Widerlegung derselben beabsichtigte. Das Buch Hiob war die erste Regung eines neuen Geistes, einer neuen Weltanschauung des Judentums, welche jedoch nicht zum siegreichen Durchbruch gelangen konnte. Aber in dem Zweifel Hiobs blitzte die Ahnung auf, daß die sittliche Gerechtigkeit in den irdischen Schicksalen des Menschen nicht zur vollen Geltung komme, daß es zwischen Tugend und Belohnung, Schuld und Strafe auf der Erde einen vollkommenen Ausgleich nicht gebe. In diesem ahnenden Bewußtsein lag die Bedeutung des Buches Hiob für die sittlich-religiöse Entwicklung des Judentums.

Tiefer und schmerzvoller noch als in dem Buche Hiob wurde der Widerstreit zwischen der Gerechtigkeit und der irdischen Glückseligkeit des Menschen in dem Prediger Salomonis ausgesprochen. Der letztere besaß die volle Erkenntnis, daß es in dem Laufe der Welt eine vollkommene Gerechtigkeit nicht gibt. „Alles wie allen; einerlei Schicksal hat der Gerechte und der Frevler, der Gute und der Reine wie der Unreine, der, welcher opfert, und der, welcher nicht opfert. Wie der Gute, so auch der Sünder, der, welcher schwört, wie der, welcher den Schwur fürchtet. Das ist ein böses Ding unter allem, das unter der Sonne geschiehet, daß es einem geht wie dem anderen; daher auch das Herz der Menschen voll Arges wird und Thorheit in ihrem Herzen ist“ [1]). „Und wieder sah ich alle die Bedrückungen, die geschehen unter der Sonne und siehe, da waren Thränen derer, so Unrecht litten und hatten keinen Tröster und die ihnen Unrecht thaten, waren zu mächtig, daß sie keinen Tröster haben konnten“ [2]). „Da haßte ich das Leben, denn übel schien mir alles, was unter der Sonne geschieht, denn alles ist eitel und nichtiges Streben“ [3]). „Ich sah an alles Thun, das unter der Sonne geschieht und siehe, es war alles eitles und nichtiges Streben“ [4]). Weiter kam jedoch auch der Prediger Salomonis nicht. Da er die Vorstellung eines jenseitigen Lebens

---

[1]) K. 9, V. 2 und 3.
[2]) K. 4, V. 1.
[3]) K. 2, V. 17.
[4]) K. 1, V. 14.

nicht besaß und doch die Unvollkommenheit der irdischen Gerechtigkeit erkannte, so blieb ihm nichts übrig als der Zweifel an der sittlichen Gerechtigkeit überhaupt. Der Tag der antiken Glückseligkeitslehre war versunken. Vereinzelt schimmerte wohl schon die Hoffnung auf ein Jenseits, in welchem das Bruchstück des Diesseits seine Vollendung finden sollte, um jedoch sofort wieder in dem Dunkel des Zweifels zu verlöschen. So heißt es einmal im Prediger Salomonis: „Der Staub muß wieder zu der Erde zurückkehren, wie er gewesen ist und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat“ [1]). Dann aber verhüllte sich dieses ferne Dämmerlicht wieder, wenn es an einer anderen Stelle heißt: „Denn es geht dem Menschen wie dem Tiere, wie dieses stirbt, so stirbt auch jener. Ein Lebenshauch ist allen und einen Vorzug des Menschen vor dem Tiere gibt es nicht; denn es ist alles eitel. Es führet alles an einen Ort, es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Lebenshauch der Menschen aufwärts fahre und der Lebenshauch des Tieres hinabfährt unter die Erde“ [2]). Darum, weil er keinen Ausweg aus der Unvollkommenheit der irdischen Gerechtigkeit erblickte, faßte er den Entschluß, nicht weiter mehr über die Eitelkeit des Lebens nachzudenken und sich seiner Tage, so gut es gehen mochte, zu freuen. „Denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Unmut und wer Kenntnis mehret, der mehret den Schmerz“ [3]). „Ich erkannte, daß es für sie (die Menschen) nichts besseres gibt als fröhlich sein und sich gütlich thun ihr Leben lang“ [4]). „So freue dich, Jüngling, deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in deiner Jugend — ehe denn losgekettet wird die silberne Schnur und zertrümmert das goldene Oelgefäß und zerbrochen der Eimer an der Quelle und zertrümmert das Schöpfrad am Brunnen“ [5]). Aber diese Lebensfreude war nicht mehr die Freude eines naiven Glaubens,

---

[1]) K. 12, V. 7.
[2]) K. 3, V. 19—21.
[3]) K. 1, V. 18.
[4]) K. 3, V. 12.
[5]) K. 11, V. 9; K. 12, V. 6.

sondern der Verzweiflung. Der Prediger Salomonis bezeichnete in der sittlich-religiösen Entwicklung des Judentums den Höhepunkt des Konfliktes zwischen der überlieferten Idee einer vollkommenen göttlichen Gerechtigkeit und der Erkenntnis der unvollkommenen Gerechtigkeit des irdischen Lebens. Dieser Widerstreit, welcher in dem Buch Hiob nur der vorübergehende Stimmungsausdruck eines in schweren Leiden verzweifelnden Menschen war, erscheint hier als der Ausdruck eines wohl erwogenen, philosophischen Urteiles, einer gereiften, vieljährigen Erfahrung. In dieser Erkenntnis aber lag der Angelpunkt einer neuen Weltanschauung, welche die volle Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit in ein Jenseits nach dem Tode verlegte.

Der messianischen Weissagung des Buches Daniel lag bereits der Glaube an die Unsterblichkeit zu Grunde, ohne daß jedoch Diesseits und Jenseits fest voneinander geschieden wurden. Das messianische Reich erschien dem Daniel wie den anderen Propheten als ein irdisches Königreich. Der Schauplatz desselben blieb die Erde. „Und Königtum und Herrschaft und Gewalt aller Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten gegeben," heißt es daselbst [1]). Aber in dem messianischen Reiche Daniels lebten die Heiligen des Allerhöchsten ewig, während sie im Messiasreiche des Jesaias noch altern und sterben mußten. Das Messiasreich des Daniel war ein irdisches Reich von ewiger Dauer. Zeitlichkeit und Ewigkeit fließen in dem Zukunftsbilde der danielischen Prophetie zusammen.

Zum siegreichen Durchbruch kam die transcendente Weltanschauung in dem „Buche der Weisheit", welches um die Zeit Philos in Alexandrien verfaßt worden ist. Beide Vorstellungen, diejenige, welche nur auf ein diesseitiges Leben rechnete, und diejenige, welche auf ein zukünftiges Leben hoffte, wurden hier in demselben als Gegensätze hingestellt. Jene wurde aber als der Glaube der Gottlosen, diese als der Glaube der Gerechten bezeichnet. Die Gottlosen halten, wie es heißt, den Tod für ihren

[1]) K. 7, V. 27.

Freund und machen einen Bund mit ihm [1]). Sie sprechen unter einander: „Durch Zufall sind wir geboren und nach diesem werden wir sein, als wären wir nicht gewesen. Denn Dunst ist der Hauch in unserer Nase und der Gedanke ein Funke im Schlage unseres Herzens. Ist er erloschen, so wird der Leib zu Asche und der Geist verflieget wie dünne Luft. Auch unseres Namens wird mit der Zeit vergessen und niemand gedenket unserer Thaten und unser Leben geht vorüber wie die Spur einer Wolke" [2]). „So kommt denn und laßt uns genießen der gegenwärtigen Güter und die Welt fleißig gebrauchen da wir jung sind! Wir wollen uns mit köstlichem Weine und mit Salben sättigen und nicht gehe an uns vorüber eine Blume des Lenzes! Wir wollen uns bekränzen mit Rosen, ehe sie welken" [3]). Diese Gesinnung sollte in der That auch die Strafe der Vernichtung zur Folge haben. Denn „die Gottlosen werden ihrer Gesinnung gemäß Strafe leiden" [4]). „Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen und ihn erfahren, die jenem angehören" [5]). „Ihre Arbeit ist ohne Nutzen und ungedeihlich sind ihre Werke" [6]). „Der Herr wird sie verlachen und sie werden nach diesem ein ehrloser Leichnam und zur Schmach unter den Toten sein in Ewigkeit" [7]). „Ja die Hoffnung des Gottlosen ist wie Spreu vom Winde fortgeführt und wie dünner Staub vom Sturme vertrieben und wie Rauch vom Winde zerstreuet wird und wie das Andenken an den eintägigen Gast vorübergeht" [8]). Die Unsterblichkeit erschien also selbst in dem Buche der Weisheit nicht als eine Wesenseigenschaft des menschlichen Geistes, sondern nur als eine besondere Vergünstigung der Gerechten und Auserwählten

---

[1]) K. 1, V. 16.
[2]) K. 2, V. 2—4.
[3]) K. 2, V. 6—8.
[4]) K. 3, V. 10.
[5]) K. 2, V. 24.
[6]) K. 3, V. 11.
[7]) K. 4, V. 18.
[8]) K. 5, V. 14.

Gottes. Das Buch der Weisheit kannte daher keinen ewigen Strafort für die Gottlosen, sondern nur eine ewige Friedensstätte für die Gerechten. „Die Gerechten aber," heißt es im Gegensatz zu den der Vernichtung anheimfallenden Gottlosen, „leben ewig und ihr Lohn ist im Herrn und die Sorge für sie beim Höchsten. Darum werden sie erlangen das herrliche Reich und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn" [1]). Die Vorstellung, daß nicht bloß die ewige Seligkeit, sondern auch die Unsterblichkeit nur eine besondere Belohnung für die Gerechten sei, fand einen klaren Ausdruck in den Worten: „Denn Gerechtigkeit ist dem Tode nicht unterworfen" [2]). „Beobachtung der Gesetze ist Sicherung der Unsterblichkeit" [3]). Die Güter des irdischen Lebens konnten für diese Auffassung begreiflicherweise nicht mehr den Wert haben wie in der alten jüdischen Weltanschauung. Der Verfasser des genannten Buches erklärte darum: „Ich gab ihr (d. ist der Weisheit) den Vorzug vor Sceptern und Thronen und Reichtum achtete ich für nichts im Vergleiche mit ihr, noch stellte ich ihr gleich unschätzbares Gestein, denn alles Gold ist in Betracht derselben ein wenig Sand und wie Kot ist Silber zu achten ihr gegenüber. Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie und zog sie dem Lichte vor, weil unauslöschlich der Glanz vor ihr" [4]). Alle Güter, welche dem Mosaismus als das Höchste galten, verschwanden hier in nichts vor der Hoffnung auf das Jenseits. Darum war irdisches Glück auch kein Maßstab mehr für die Gerechtigkeit der Menschen, wie in dem Mosaismus. Irdisches Leid konnte auch den Gerechten treffen, da Gott die innere Gesinnung desselben prüfen will. Wenn also die Gerechten auch „nach Ansicht der Menschen gestraft werden, so ist doch ihre Hoffnung der Unsterblichkeit voll. Nach geringer Züchtigung werden sie reichlich beglückt werden, denn Gott hat sie erprobt und seiner wert gefunden. Wie Gold im Schmelzofen hat er sie geprüft und wie ein vollständiges Opfer

---

[1]) K. 5, V. 15 und 16.
[2]) K. 1, V. 15.
[3]) K. 6, V. 18.
[4]) K. 7, V. 8–10.

wohlgefällig angenommen“ [1]). Er hat sie „als Vater ermahnt und geprüft“ [2]).

Daß diese Wendung der jüdischen Religiosität die Denkweise weiterer Kreise aussprach, zeigten in gewissem Sinne die Pharisäer, welche seit etwa dem zweiten Jahrhundert vor Christus die einflußreichste Partei innerhalb des Judentums bildeten. Dieselben waren zwar eifrige Anhänger des alten Mosaismus, doch gingen sie wenigstens insoferne über den letzteren hinaus, als sie den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele lehrten. Weit mehr als diese hatten sich, offenbar unter dem Einflusse der griechischen Philosophie, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus entstandenen religiösen Sekten der Essener und Therapeuten von der mosaischen Religiosität und ihrer Gesetzlichkeit entfernt. Die religiösen Vorstellungen derselben beruhten auf dem Dualismus von Gott und Welt und dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit. Ihre Ethik war demnach eine streng asketische. Sie enthielten sich des Fleisches, des Weines und der Frauenliebe. Nur einzelnen Mitgliedern beider Orden war die Ehe gestattet. Der ältere Plinius nannte die Essener in seiner Naturgeschichte [3]) „ein wunderbares Geschlecht und vor allen anderen auf der ganzen Erde merkwürdig, ohne ein Weib, jeder Liebe abgeneigt, ohne Geld, nur mit den Palmen vertraut“. Die Essener hatten sich in ihren Ansichten und Lebenssitten so sehr von dem Mosaismus entfernt und trugen einen dem späteren christlichen Mönchstume so verwandten Charakter, daß sie im Mittelalter bekanntlich für einen Mönchsorden gehalten wurden.

In dem Gegensatze von Diesseits und Jenseits war zugleich der Gegensatz von Gott und Welt enthalten. Der jüdische Gott war zwar von jeher als ein jenseitiger Gott gedacht worden: „Der Himmel ist Jehovas Himmel, aber die Erde gab er den Menschenkindern,“ heißt es im Psalm [4]). Die Erde zittert beim Anblicke

---

[1]) K. 3, V. 4—6.
[2]) K. 11, V. 10.
[3]) V, 17.
[4]) 115, V. 16.

Jehovas [1]). Doch wurde dieser älteren Gegenstellung von Gott und Welt keine sittliche Wesensverschiedenheit zu Grunde gelegt. Die Welt stand zu Gott lediglich in dem Abhängigkeitsverhältnisse des Geschaffenen zum Schöpfer. Schärfer als bisher wurde der Gegensatz von Gott und Welt in derjenigen alttestamentlichen Schrift ausgesprochen, welche die Nichtigkeit des Irdischen am tiefsten empfand, in dem Buche der Weisheit. Der hoch in seinem heiligen Himmel thronende Gott wurde hier so erhaben über der Welt gedacht, daß eine unmittelbare Beziehung desselben zur letzteren nicht mehr für möglich gehalten wurde. Da aber die Welt ohne eine Beziehung zur Gottheit nicht begreiflich war und da ferner das Heil der Menschen eine solche erforderte, so gelangte auch die jüdische Religionsphilosophie nach dem Vorgange und unter Anregung der platonischen Philosophie zur Annahme eines Mittelwesens zwischen Gott und Welt. Die jüdische Religionsphilosophie nannte dasselbe, ihrer praktischen Lebensklugheit entsprechend, die Weisheit. Nur durch die letztere, behauptete sie, teilte der jenseitige Gott seinen Willen den Menschen mit [2]). Allerdings hat die Personifizirung dieses Mittelwesens im Buche der Weisheit noch keinen sicheren Ausdruck gewonnen, indem die der Weisheit beigelegten Eigenschaften dieselbe ebenso sehr als identisch mit der göttlichen Weisheit wie als eine von Gott verschiedene Persönlichkeit erscheinen lassen können. Doch hat der Verfasser offenbar das Bestreben, die Weisheit im letzteren Sinne aufzufassen.

Dennoch wurde auch in dem Buche der Weisheit der Gegensatz des Irdischen und Uebersinnlichen noch nicht zu einem sittlichen ausgebildet. Zwar wurde die Sinnlichkeit in einer Stelle als eine „irdische Hülle" bezeichnet, welche „den vieldenkenden Geist belastet" [3]). Doch wurde zugleich die Vorstellung einer der Sinnenwelt anhängenden Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit ausdrücklich verworfen. Gott „hat ja alles zum Sein geschaffen und heil-

[1]) Ps. 104, V. 32.
[2]) K. 9, V. 17.
[3]) K. 9, V. 15.

sam ist alles, was in der Welt entstanden ist und es liegt darin kein Gift des Verderbens, noch hat die Unterwelt ihr Reich auf Erden“ [1]). „Denn du liebest alles, was da ist, und verabscheust nichts, was du gemacht, denn wenn du haßtest, so hättest du nichts geschaffen“ [2]).

Einen philosophisch durchdachten Ausdruck fand die Religiosität des Judentums in den Schriften des einige Jahrzehnte vor Christus geborenen alexandrinischen Juden Philo, eines Anhängers der platonischen Philosophie. Die religiöse Metaphysik Philos ging hinsichtlich der Transzendenz ihres Gottesbegriffs weit über den bisherigen Standpunkt des Judentums hinaus. Gott, sagte er, „sei besser als die Tugend oder das Wissen, ja selbst als das Gute und das Schöne“ [3]). Die vermenschlichenden Gottesbegriffe der Genesis führte er auf den erzieherischen Zweck des Gesetzgebers zurück, welcher durch eine bildliche Ausdrucksweise dem dürftigen Vorstellungsvermögen der Menge habe Rechnung tragen müssen [4]). Gott, „der allen vorangeht, steht außerhalb der geschaffenen Dinge“. Die erste Ursache ist nicht in der Zeit, noch im Raume, sondern erhaben über beide. Gott ist überall und nirgends. Sein Wesen ist daher völlig unbegreiflich [5]). Wenn Philo andererseits sagte, daß Gott dem Weltganzen einwohne, wie die menschliche Seele dem Leibe [6]), daß Gott die Welt mit seinem Wesen erfülle [7]), daß er die Seele des Alls sei [8]), so trat er doch der pantheistischen Vorstellung entgegen, welche die Welt als Gott anstatt als das Werk Gottes ansehe [9]).

Dem überweltlichen Gott stellte er die Materie als das

---

[1]) K. 1, V. 14.

[2]) K. 11, V. 24.

[3]) Philos sämtliche Werke, herausg. von Pfeiffer, Erlangen 1785, de mundi opif. S. 6.

[4]) Quod deus sit immutabilis S. 410 ff. und a. a. O.

[5]) De postr. Caini S. 258; de confus. ling. S. 374.

[6]) De migr. Abr. S. 498; de mund. opif. S. 44.

[7]) De postr. Caini S. 258.

[8]) Leg. alleg. l. 1, S. 172.

[9]) De migr. Abr. S. 494 und 500.

Prinzip des Lebloſen, des Nichtſeienden gegenüber. „Die Materie iſt tot, Gott aber iſt mehr als das Leben, er iſt, wie er ſelbſt ſagt, die Quelle des Lebens“ [1]). Gott war das ſchöpferiſche, die Materie das leidende Prinzip [2]). Die letztere beſitzt an ſich nichts Gutes, ſie iſt an ſich ohne jede Eigenſchaft, ungeordnet, leblos, voll Unruhe, Verwirrung und Zwietracht.“ Erſt durch Gott empfing ſie Leben, Ordnung, Zuſammenhang und Einklang [3]). Das Selbſtlob Gottes nach der Vollendung ſeiner Schöpfung konnte ſich denn auch nicht auf die lebloſe, vergängliche Materie, ſondern nur auf die ſchöpferiſche Geſtaltung derſelben beziehen [4]). In der Materie lag demnach der Grund aller irdiſchen Unvollkommenheit.

Dieſe ſcharfe Gegenſtellung von Gott und Welt mußte dem Philoſophen die Frage nach einer Verſöhnung der letzteren mit Gott in den Mittelpunkt ſeiner Lehre rücken. Philo löſte dieſelbe durch die Annahme von Mittelweſen, welche er in den Ideen der platoniſchen Philoſophie vorfand. Vor der Schöpfung der ſichtbaren Welt bildete Gott, wie er im Anſchluß an die platoniſche Philoſophie behauptete, zuerſt das ideale Urbild derſelben, die intelligible Welt, und alsdann nach dem Vorbilde der letzteren die Körperwelt [5]). Die überweltlichen Ideen bilden „einen heiligen Chor unkörperlicher Seelen“, welche die heiligen Schriften Engel nennen. Sie ſind die Kräfte, durch welche Gott die Welt gebildet hat, durch deren Vermittlung er die Welt regiert [6]). Die Ideen, deren Zahl unendlich groß iſt [7]), haben ihre Einheit in dem Logos. Der Logos, das Wort Gottes, iſt die „Idee der Ideen“ [8]). In ihm ſind die Bildungen aller anderen Dinge vorgezeichnet [9]). Er

[1]) De profugis S. 310.
[2]) De mund. opif. S. 4.
[3]) De mund. opif. S. 12.
[4]) Quis rer. div. haer. S. 70.
[5]) De mundi opif. S. 11 f.; leg. allegorum l. 1. S. 134.
[6]) De confus. ling. S. 394.
[7]) De confus ling. l. c.
[8]) De mund. opif. S. 14.
[9]) Leg. alleg. l. 1 S. 132.

ist die Metropolis, die rettende Zuflucht der Seele [1]), der sündenlose Hoheprieſter [2]), der Stellvertreter und erstgeborene Sohn Gottes [3]), weder ungeschaffen wie Gott, noch geschaffen wie die Menschen, zwischen beiden in der Mitte stehend. Er kündet den Menschen das göttliche Wort, damit sie den rechten Glauben bewahren und vertritt andererseits durch seine Fürbitte die Kreatur beim Schöpfer, damit dieser jene nicht verlasse und verderbe [4]). Aber hinsichtlich der Ideen im allgemeinen, wie hinsichtlich der Centralidee des Logos schwankte auch die Begriffsbestimmung Philos zwischen einer persönlichen und unpersönlichen Auffassung, indem sie dieselben einerseits als Eigenschaften und Kräfte Gottes, als identisch mit der Weisheit Gottes, andererseits aber als selbständige, von Gott verschiedene Wesen hinstellte [5]).

Diese metaphysischen Voraussetzungen bildeten die Grundlage der Ansichten Philos über den Menschen. Die beiden Gegensätze Gott und Materie treffen im Menschen zusammen. Der letztere hat eine doppelte Natur, eine himmlische und eine irdische. Die erstere, nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist unvergänglich und frei von irdischer Substanz. Die zweite, aus Erde gebildet, ist vergänglich [6]). Die eine ist vernünftig, die andere vernunftlos [7]). Die eine zieht darum den Menschen zur Erde nieder, die andere strebt zum Himmel auf. Diejenigen Seelen, welche der ersteren folgen, können sich, von der Last des Fleisches niedergezogen, nicht zum Himmel erheben, „sondern blicken mit gebeugten Nacken wie die Tiere zur Erde nieder“ [8]). Der Körper ist der Kerker, in welchem die Seele nach frischer Luft schmachtet [9]). Er ist seiner

[1]) De prof. S. 264 f.

[2]) L. c. S. 270.

[3]) Pariſer Ausgabe der Schriften Philos vom Jahre 1640, de somniis S. 600; de confus. ling. S. 341.

[4]) Quis rer. div. haer., Ausgabe von Pfeiffer, S. 80.

[5]) Vgl. hierüber Zeller, Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, 3. Tl., 2. Aufl., S. 315 ff. und 324 ff.

[6]) L. alleg. l. 1, S. 138.

[7]) Quod det pot. insid. sol. S. 198.

[8]) De gigant. S. 370.

[9]) De temul., Pariſer Ausgabe S. 255; de migr. Abr. S. 389.

Natur nach ein Uebel, ein Leichnam, welchen die Seele mit sich schleppen muß [1]). Solange wir leben, ist daher die Seele tot und wie in einer Gruft begraben. Erst wenn wir gestorben sind, erhebt sich die Seele zu eigenem, von allem Uebel freiem Leben [2]). Der leitende Grundsatz der philonischen Sittenlehre, welcher sich aus dieser Doppelnatur des Menschen ergeben mußte, war demnach die Befreiung der Seele von dem Schwergewicht des Körpers, die Verneinung der Sinnlichkeit. Der Freund der übersinnlichen Welt kann keine Neigung für die sinnlichen Dinge hegen [3]). Er wird vielmehr darauf bedacht sein, das Fleisch zu verachten und sich von den körperlichen Neigungen möglichst zu befreien. Gestattet ist dem Menschen nur die Befriedigung derjenigen körperlichen Bedürfnisse, welche der Gesundheit notwendig sind, aller Ueberfluß aber ist zu vermeiden [4]). Das Prinzip seiner Sittenlehre war die von Plato gelehrte Verähnlichung des Menschen mit Gott [5]). „Das höchste Gelübde und das Ziel der Glückseligkeit ist die Verähnlichung mit Gott" [6]).

Diese von dem Irdischen sich abwendende Weltanschauung Philos war nicht wohl mit der absoluten Wertschätzung der nationalen Idee vereinbar. Der stete Wechsel der Staaten, welchen Philo in Gegensatz stellte zu der ewigen Dauer der himmlischen Dinge, entfremdete ihn den politischen Interessen [7]). Er nannte den Weisen demgemäß einen Weltbürger [8]) und hielt einen die ganze Menschheit umfassenden, auf demokratischen Grundsätzen errichteten Staat für die beste Staatsform [9]). Er selbst war ein Freund der platonischen Philosophie und in der philosophischen und dichterischen Literatur der Griechen bewandert. Er hatte seine

---

[1]) Leg. alleg. l. 2, Pariser Ausg., S. 73.
[2]) Leg. alleg. l. 1, Pariser Ausg., S. 60.
[3]) De migr. Abr., Pariser Ausg., S. 390.
[4]) De gigant., Pariser Ausg., S. 288.
[5]) De mund. opif., Pariser Ausg., S. 33.
[6]) De decalog., Pariser Ausg., S. 754.
[7]) Quod deus sit immut., Pariser Ausg., S. 317 f.
[8]) De vit. Mos., Pariser Ausg., S. 626.
[9]) De Joseph, Pariser Ausg., S. 530.

Studien also weit über den engen Kreis der jüdischen Gelehrsamkeit ausgedehnt. Aber trotz seiner ausgesprochenen allgemein menschlichen Gesinnung war er weit davon entfernt, den Glauben an die vor allen Völkern bevorzugte Stellung, welche die alttestamentlichen Schriften den Juden beilegten, fallen zu lassen. Er selbst war sich einer Abweichung von den mosaischen Schriften so wenig bewußt, daß er seine ganze Metaphysik wie seine asketische Sittenlehre für die eigentliche Lehre des Pentateuchs hielt. Mit dieser Stellung zu dem letzteren war freilich eine völlige Gleichstellung der Nationen nicht vereinbar. Die häufige Bezugnahme auf die griechische Literatur, welche sich in seinen Schriften findet, enthält denn auch weniger einen Beweis für seine allgemein menschliche Gesinnung, als vielmehr für seinen festen Glauben an die besondere göttliche Berufung seiner Nation. Denn er nahm nur deshalb auf die Urteile griechischer Philosophen und Dichter Bezug, um nachzuweisen, daß die richtigen Erkenntnisse derselben den heiligen Schriften des jüdischen Volkes entnommen, daß diese also die einzige Quelle der göttlichen Wahrheiten seien. Der nationale Charakter der jüdischen Religiosität blieb also auch noch bei Philo als die überall durchscheinende Unterlage seiner religiösen Metaphysik bestehen.

Die bewegenden Gedanken der antiken Geschichte, der Dualismus von Gott und Welt, die Einheit des göttlichen Wesens und des menschlichen Geschlechtes, hatten sich aber dennoch auch in der jüdischen Geschichte mit immer größerer Klarheit entwickelt. Dieselben hatten auch das Judentum unter der Leitung der griechischen Philosophie zu dem Ziele hingeführt, in welches die Geschichte der alten Welt ausmündete, zu dem Problem der Versöhnung des Menschen mit Gott. So sichtbar aber auch der Fortschritt in der Klarstellung dieser Frage hervortrat, so war die Lösung der letzteren doch noch in keiner Beziehung zu einem sicheren Abschluß gebracht. Erst bei dem Nazarener Jesus Christus fand die Geschichte des alten Judentums ihre Vollendung und zwar deshalb, weil dieser für das religiöse Problem seiner Zeit den einfachsten und klarsten Ausdruck fand und weil er seine Persönlichkeit als die lebendige Lösung desselben einstellte. Erst Jesus

Christus sprach die noch unklar und unsicher gebliebenen Gedanken der jüdischen Entwicklung mit voller Klarheit und Schärfe aus und machte dieselben zur Grundlage seiner erhabenen Lehre. Bis auf ihn blieb die jüdische Religiösität in dem nationalen Gedanken gefesselt. Jehova war und blieb der Gott der Juden, dessen ganze Weltregierung nur von dem Gesichtspunkte der jüdischen Nationalität aus geleitet war. Der Kosmopolitismus der Juden hatte nur die Universalherrschaft ihrer eigenen Nation zum Endzwecke. Das messianische Reich war als ein nationales Weltreich der Juden gedacht. Der persönliche Unsterblichkeitsglaube endlich wurde von einem großen Teile der Juden, welcher unter der Leitung der Sadducäer stand und an der alten mosaischen Auffassung festhielt, verworfen. Die Religiosität der Juden war nach wie vor eine irdische Glückseligkeitslehre verblieben. Die höhere Auffassung der Weisheit Salomonis, sowie der platonisierenden Metaphysik Philos stand nicht im Einklange, sondern vielmehr im schroffsten Widerspruche mit dem Grundgedanken der mosaischen Religiosität. Da aber die letztere in ihrem alten Ansehen verblieb und selbst Philo das Ansehen derselben noch zu erhöhen suchte, so konnten sich jene neuen Lehren um so weniger zu voller Klarheit durchringen. Der Gedanke der Allgemeinheit des göttlichen und menschlichen Wesens, sowie der weltabgewandte Unsterblichkeitsglaube lagen vorläufig nur auf dem Umkreise der jüdischen Weltanschauung, während die Idee der irdischen, nationalen Wohlfahrt noch immer im Mittelpunkte derselben verblieben war.

Christus kehrte dieses Verhältnis der älteren und der neueren jüdischen Weltanschauung in sein Gegenteil um, indem er die letztere in den Mittelpunkt des religiösen Glaubens stellte und alle anderen Interessen auf den Umkreis verschob. Die Lehre Christi stand ihrem Grundgedanken nach im äußersten Gegensatz zu den Lehren des mosaischen Judentums. Anfänglich freilich ging auch Christus von der nationalen Idee des Judentums aus, indem er an die Messiasidee der alten Propheten anknüpfte. Im Beginn seiner öffentlichen Lehrthätigkeit faßte auch er das messianische Reich als ein diesseitiges, nationales jüdisches Weltreich und sich

selbst als den von Gott auserſehenen König desſelben auf. Zunächſt wurde er ſich über den jenſeitigen Charakter des Meſſiasreiches klar. Als er auf der Wende vom Jünglings- zum Mannesalter in der Einſamkeit der Wüſte über die Zwecke ſeines Lebens nachſann, ſcheint ſich dieſe Umwandlung in ſeiner Seele vollzogen zu haben. Dort in der Wüſte erwog er die Möglichkeit, der nationale Held ſeines Volkes zu werden. Mit verführeriſchem Reize trat dieſer Gedanke ihm entgegen und einen Augenblick ſah er ſich als den König ſeines Volkes und alle Länder huldigend zu ſeinen Füßen liegen. Aber die Verhältniſſe ſeiner Zeit, die politiſche Schwäche der Juden und die gewaltige Macht der Römer mußten ihm die Hoffnung auf eine ſolche Rolle ſofort als eine Thorheit erſcheinen laſſen. Der Zwang der beſtehenden Machtverhältniſſe verſchob ihm das meſſianiſche Reich aus dem Diesſeits in das Jenſeits. Mit dieſer Erkenntnis hatte er ſich über die Sendung ſeines Lebens entſchieden. Er fühlte ſich zum König eines jenſeitigen Meſſiasreiches berufen und ſah im Geiſte bereits die Diener desſelben vom Himmel niederſteigen und ihm ihre Huldigung darbringen. Die Erzählung des Evangeliums hat dieſen inneren Zwieſpalt ſeiner Seele, der Denkweiſe der Zeit, welche innere Vorgänge als äußere anſchaute, entſprechend, in die Form eines Zwiegeſprächs zwiſchen Chriſtus und ſeinem Verführer, dem Teufel, gekleidet. Die Tage in der Wüſte bildeten die entſcheidende Wendung in dem Leben Chriſti. Von jetzt ab ſtand ihm feſt, daß ſein Reich und das der Propheten nicht von dieſer Welt war und daß er der von den Propheten erhoffte Meſſias ſei.

Wie ſich die Umwandlung der politiſchen in die religiöſe, der diesſeitigen in die jenſeitige Meſſiasidee noch in dem Seelenleben Chriſti wahrnehmen läßt, ſo auch die Verallgemeinerung des nationalen Charakters des Meſſiasreiches in einen allgemein menſchlichen. Der Widerſpruch des jüdiſchen Prieſtertums entfremdete ihn ſeiner Nation, ſo daß er, der urſprünglich nur dem Hauſe Iſrael das Heil bringen wollte, ſich ſchließlich der ganzen Menſchheit zuwandte. Der Tag, an welchem er über Jeruſalem weinte, bildete in dieſer Hinſicht den Wendepunkt ſeiner Auffaſſung. Mit den Worten: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und

den Heiden gegeben werden“ [1]), sprach er seinen grundsätzlichen Bruch mit dem Judentum aus. Er, der im Beginne seiner Lehrthätigkeit seinen Jüngern gebot: „Ziehet nicht nach den Heiden hin und in keine Stadt der Samariter ziehet ein, gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ [2]) ... „denn wahrlich sage ich euch, ihr werdet nicht alle Städte Israels durchgehen, bis daß der Menschen Sohn kommt“ [3]), rief am Schlusse seines Erdenlebens denselben Jüngern die weltgeschichtlichen Worte zu: „Gehet hin und lehret alle Völker“ [4]). Während die alte Prophetie das messianische Reich als ein diesseitiges national-jüdisches Weltreich aufgefaßt hatte, während die danielische Prophetie diesseits und jenseits in Eins zusammengezogen und das messianische Reich als ein national-jüdisches Weltreich von ewiger Dauer erklärt hatte, löste Christus beides, Diesseits und Jenseits völlig voneinander ab und bezeichnete das Messiasreich als das Reich aller Gerechten ohne Unterschied ihrer Nationalität.

Mit dieser Verallgemeinerung des Messiasreiches hatte auch die Gottesidee Christi den nationalen Monotheismus des Judentums völlig überwunden. Gott war ihm nicht mehr der Jehova der alten Prophetie, der sich ein einziges Volk auserwählt hatte und die ganze Welt nur von dem Interesse dieses einzelnen Volkes aus regierte. Er war ihm vielmehr der Vater aller Gerechten, der Gott, der alle Menschen mit gleicher Liebe umfaßt. Gott hatte darum auch, wie er sagte, seinen Wohnsitz nicht in Jerusalem, wie in der alten Prophetie, noch an irgend einem Orte der Welt. „Es kommt die Zeit,“ belehrte er das samaritische Weib, da „ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusulem werdet den Vater anbeten“ [5]).

Das himmlische Reich bildete den Zielpunkt der Lehre Christi, den ausschließlichen Maßstab seiner Sittenlehre. Alle Dinge

---

[1]) Matth. K. 21, V. 43.
[2]) Matth. K. 10, V. 5 und 6.
[3]) Ebenda V. 23.
[4]) Matth. K. 28, V. 19.
[5]) Evang. Joh. K. 4, V. 21.

mußten diesem einen Zwecke untergeordnet, alle demselben widerstreitenden Interessen verneint werden. Das ewige Reich zu gewinnen, mahnte er alles Irdische zu verlassen und auf Familie, Vaterland und materielles Gut verzichten. Das eigene Leben, Eltern und Geschwister, Weib und Kind sollten sogar einen Gegenstand des Hasses bilden für denjenigen, der auf sein ewiges Heil bedacht war. „Nur derjenige," sagte er, „welcher sein Leben hasset in dieser Welt, der wird es zum ewigen Leben bewahren" [1]). „Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und Mutter und Weib und Kinder und Bruder und Schwester, ja auch sogar sein Leben hasset, so kann er nicht mein Jünger sein" [2]). Darum gab er auch der Ehelosigkeit den Vorzug vor der Ehe [3]). Auch der Staat und seine Pflichten mußten ihm von der erhabenen Warte des jenseitigen Reiches aus unter den Begriff der irdischen Dinge fallen und seiner nur auf das Ewige gerichteten Heilslehre als gegenstandslos erscheinen. Darum ließ er die Beziehungen des Menschen zu den staatlichen Aufgaben unberührt. Nur als er von seinen Gegnern zu einer Erklärung gedrängt wurde, gedachte er jener Pflichten mit einer kurzen bestätigenden Wendung [4]). Aber der Grund, welcher ihn zu dieser Zustimmung veranlaßte, lag nicht in einer gewissen Wertschätzung des Staates, sondern vielmehr in der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen denselben. Desgleichen lagen ihm die wirtschaftlichen Interessen außerhalb des alles beherrschenden Endzweckes des Menschen und konnten darum gleichfalls keinen Gegenstand einer ernstlichen Beschäftigung und Sorge bilden. Dem Jünglinge, der das Reich Gottes erlangen wollte, antwortete Jesus, „geh hin, verkaufe was du hast und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm, trage mein Kreuz und folge mir" [5]). Als einen allgemein gültigen Grundsatz sprach er diese Auffassung mit den Worten aus: „Also kann keiner von

---

[1]) Evang. Joh. K. 12, V. 25.
[2]) Luk. K. 14, V. 26; Matth. K. 19, V. 29, Mark. K. 10, V. 29.
[3]) Matth. K. 19, V. 12.
[4]) Luk. K. 20, V. 22 ff.
[5]) Mark. K. 10, V. 21; Matth. K. 19, V. 21.

euch, der sich nicht all seiner Habe lossagt, mein Schüler sein“ [1]). Das Wenige, was der Lebensunterhalt erfordere, sollte nach seiner Verheißung durch göttliche Wunderkraft geschenkt werden [2]). Die nach dem Tode Christi entstandenen biographischen Legenden ließen ihn auch einen thatsächlichen Beweis für die Wahrheit dieser Lehren geben, indem er, wie sie erzählen, durch ein Wunder den Betrag der ihm abverlangten Steuer herbeischaffte, indem er ferner mitten in der Wüste durch göttliche Wunderkraft der zahlreichen Menge, welche ihm nachgefolgt war, Brot und Fische zur Nahrung lieferte. Der Gipfelpunkt dieser Ethik der Welt- und Selbstverleugnung war das Gebot der Feindesliebe, welches nicht allein die Rache für erlittenes Unrecht untersagte, sondern sogar die Liebe gegen persönliche Feinde zur Pflicht machte. Von der Voraussetzung aus, daß der Haß gegen alle irdischen Werte die sittliche Aufgabe des Menschen sei, ergab sich das Gebot, diejenigen zu lieben, welche dem Menschen in diesem Berufe förderlich sein würden, allerdings als eine korrekte, logische Schlußfolgerung.

Die Tugendlehre Christi faßte sich also in die Forderung einer bedingungslosen Welt- und Selbstverleugnung zusammen. Diese, alle sinnlichen Begehrungen und äußeren irdischen Interessen verneinende transzendente Ethik mußte ihren Schwerpunkt ganz in der inneren Gesinnung des Menschen suchen. Da die irdischen Dinge als wertlos erkannt wurden, so verblieb für die Rechtfertigung des Menschen die subjektive Gesinnung als einziger Wert bestehen. Die Rechtfertigung konnte folglich nicht durch äußere Werke, sondern nur durch die innere Bußfertigkeit erwirkt werden. Nicht das Opfer eines an und für sich wertlosen äußeren Gutes, sondern das in dem äußeren Werke sich vollziehende Opfer des eigenen Willens bildete den Gegenstand der Bußlehre Christi. Die Rechtfertigung vor Gott erforderte die vollkommene Verleugnung des eigenen Selbst. Mit dieser Forderung stellte sich Christus in den schärfsten Gegensatz gegen das mosaische Judentum, welches vom Standpunkt seines religiösen Naturalismus aus den

[1]) Luk. K. 14, V. 33.

[2]) Matth. K. 6, V. 8 und 33; Luk. K. 12, V. 31.

Schwerpunkt der Rechtfertigung in eine äußere Werkthätigkeit legte. Dieser Gegensatz bildete das leitende Motiv in der Schicksalstragödie des Lebens Christi. In ihm lag der Brennpunkt des Widerstreites zwischen Christus und dem Judentum.

Mit der Umwandlung der politischen und nationalen Messiasidee in eine religiöse und allgemein menschliche hatte Christus die erstere in das allgemeine religiöse Problem seiner Zeit, die Versöhnung des Menschen mit Gott, übergeführt. Der von der jüdischen Nation erhoffte politische Held war zu dem von der Menschheit gesuchten Vermittler zwischen ihr und Gott geworden. Die Lehre Christi bildete die Spitze in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der jüdischen Weltanschauung. Die Umwandlung der irdischen nationalen Glückseligkeitslehre war durch Christus zu Ende geführt. Das diesseitige nationale Prinzip hatte sich durch die Abwicklung seiner eigenen Folgerungen in sein Gegenteil verkehrt. Das alte Judentum hatte seinen Lebenstag mit den Worten Jehovas begonnen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch unterthan“ [1]) und endigte mit dem Mahnrufe des Messias: „Thut Buße, denn das Himmelreich hat sich genaht.“

Gerade diejenige Nation, welche den nationalen Charakter ihrer Gotteslehre weit bewußter und energischer behauptet hatte, als irgend eine andere, welche den nationalen Gedanken in den Mittelpunkt ihres religiösen Glaubens und ihren nationalen Gott in den feindlichsten Gegensatz gegen alle fremden Nationen und Götter gestellt hatte, entwickelte in der Lehre Christi einen über jede nationale Schranke erhabenen, allgemein menschlichen Gottesglauben. Keine Nation hatte die Weitherzigkeit der Gotteslehre Christi erreicht und für den monotheistischen Glauben einen so klaren und einfachen Ausdruck gefunden wie Christus. Selbst der Gotteslehre der griechischen Philosophie war noch ein Restbestand des nationalen Polytheismus ankleben geblieben, wenn sie die Götter des letzteren als Untergötter der höchsten Gottheit bestehen ließ. Hinsichtlich der nationalen Beschränktheit wie der uni-

[1]) Gen. 1, V. 28.

versalen Weite haben die Juden alle Völker des Altertums überboten. Es ist kaum denkbar, daß der nationale Charakter des Gottesglaubens in noch schärferem Ausdruck ausgesprochen werden könnte, als dies in den Schriften des alten Testaments geschehen ist. Andererseits läßt sich die universale Gotteslehre Christi mit Bezug auf das Verhältnis zum Menschen weder nach der Tiefe noch nach der Breite hin steigern.

Auf diesem Punkte aber, in welchem die Abweichung von der mosaischen und prophetischen Lehre sich zu einem offenen und grundsätzlichen Bruch mit derselben gesteigert hatte, erhob sich der Widerspruch des in seinem Dasein bedrohten nationalen Judentums. Je schärfer Christus die Grundsätze der neuen Lehre aussprach, desto entschiedener kehrten die Juden zu ihrer mosaischen Gesetzlichkeit zurück. Das Leben Christi war ein ununterbrochener Kampf mit dem mosaischen Judentum. Die Juden stießen den neuen Lehrer von sich zurück und schlugen ihn schließlich ans Kreuz. Mit derselben Feindschaft verfolgten sie nach dem Tode des Meisters die Jünger und Anhänger desselben. Die nationale Leidenschaft aber, welche durch die transzendente Lehre Christi und seiner Schüler aufs neue erwacht war, schritt zu größeren Thaten weiter. Mit der Verfolgung der Christen sprachen die Juden zugleich ihre Abneigung gegen das jenseitige Messiasreich und die Absicht aus, ihre Hoffnung auf das diesseitige politische Messiasreich der Propheten nicht fahren zu lassen. Noch einmal wagten sie den Versuch, die nationale Selbständigkeit wieder zu gewinnen und das politische Zukunftsbild der Propheten zu erfüllen. Die nationale Reaktion der Juden, welche mit der Hinrichtung Christi und der Verfolgung seiner Schüler begonnen hatte, schloß mit den Aufständen gegen die Römer in den Jahren 66—70 und in den Jahren 131 bis 133 ab. Als die Römer im Jahre 70 schon in die Mauern der heiligen Stadt eingedrungen waren, schauten die Juden noch erwartungsvoll zum Himmel auf, ob nicht der Messias niederfahren und die alte Weissagung wahr machen würde. Der nationale Gedanke war der Anfangs- wie der Endpunkt, der Grund des Aufganges wie des Niederganges der jüdischen Staatsentwicklung. Aber unter den Trümmern des alten Jerusalems wurde auch die

Hoffnung auf das neue Jerusalem der Propheten begraben, um in dem Jenseits seine Auferstehung zu feiern. Wie bei den Griechen die bunte Götterwelt des Homer in der neuplatonischen Philosophie zu einer leblosen Abstraktion verblaßte, so mußte das farbige Bild, welches die jüdischen Propheten von dem neuen Jerusalem ihres Volkes entworfen hatten, in der christlichen Glaubenslehre zu einem allegorischen Bilde des übersinnlichen Jerusalems verbleichen.

Die Lehre von dem Vermittler zwischen Gott und Menschheit hatte jedoch noch eine wesentliche Umwandlung zu durchlaufen, ehe sie ihre nationale Hülle völlig von sich abgestreift und eine für alle Völker gleich verständliche Gestalt gewonnen hatte. Christus hatte sich gegen Ende seiner Lehrthätigkeit an alle Menschen gewandt und alle in gleichem Maße zum himmlischen Reiche berufen erklärt. Aber er gründete seine Sendung und Lehre auf die jüdische Messiasidee und betrachtete sich selbst als identisch mit dem von den Propheten seines Volkes erhofften Messias. Da nun der letztere einen ausgesprochenen nationalen Charakter trug und gewissermaßen die Verkörperung des jüdischen Nationalbewußtseins war, so bestand zwischen der ideellen Begründung seiner Persönlichkeit und dem Charakter seiner Lehre eine offenbare Ungleichheit. Hier setzte die Christuslehre der späteren Zeit ein, indem sie die Persönlichkeit des Messias von jeder nationalen Beziehung ablöste und auf eine gleiche Höhe mit ihrer göttlichen Lehre hob.

IV. Die christliche Erlösungslehre.

„Als aber die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn."

Galater 4, 4.

Die Gedanken, welche die Geschichte der Römer, Griechen und Juden bewegten, waren also im wesentlichen die nämlichen. Die Umsetzung des diesseitigen Kulturprinzips in ein jenseitiges bildete den Schwerpunkt in der Entwicklungsgeschichte aller drei Völker. Aus dem weltbejahenden, polytheistischen und nationalen Kulturprinzip der Urzeit hatte sich hier wie dort eine weltflüchtige, monotheistische und allgemein-menschliche Anschauung entwickelt, nur mit dem Unterschiede, daß jede dieser drei Nationen eine andere Seite dieses allen gemeinsamen Entwicklungsganges in den Mittelpunkt ihrer Geschichte gestellt hatte: die Römer den Staat, die Griechen die Wissenschaft und Kunst, die Juden die Religion. Jede dieser drei Nationen war also der Träger einer besonderen Aufgabe innerhalb dieser zu einem gemeinsamen Ziele führenden Entwicklung.

Das antike Kulturprinzip, die irdische Glückseligkeit, hatte sich bei der einen wie bei der anderen Nation durch seine eigene Steigerung in sein Gegenteil umgesetzt. Die ursprüngliche Einheit von Gott, Mensch und Natur war in den Dualismus von Gott und Welt, Geist und Sinnlichkeit zerklüftet. Gott und Welt standen im äußersten Gegensatze zu einander. In dem Menschen trat beides, Göttliches und Natürliches zusammen, insofern die mensch-

liche Persönlichkeit als eine Verbindung des göttlichen und natürlichen Prinzips erklärt wurde. Indem also das Wesen des Menschen auf der Verbindung zweier sich widerstreitender Gegensätze beruhte, war sein ganzes Leben ein fortgesetzter Widerstreit mit sich selbst. Die göttliche Natur in ihm sehnte sich nach ihrem Urquell zurück, indes das Schwergewicht der Sinnlichkeit diesem Aufflug zum Uebersinnlichen widerstrebte. Das religiöse Problem, welches demnach die Völker des ausgehenden Altertums bewegte, war die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott auf der einen und die Befreiung von der sinnlichen Körperwelt auf der anderen Seite. Die Vereinigung mit Gott hatte die Erlösung von der Sinnlichkeit zur Voraussetzung.

Die abendländischen wie die morgenländischen Völker haben die Lösung dieses Problems versucht. Aegyptischer Serapisdienst, jüdischer Essäismus, griechischer Neuplatonismus und persischer Manichäismus waren die nach den verschiedenen Volkscharakteren verschiedenen Abwandlungen dieses Problems. Der Ausgangspunkt der antiken Völker war überall verschieden, die Behauptung des besonderen, nach Ort und Charakteranlage differenzierten nationalstaatlichen Interesses. Der Endpunkt war überall der gleiche. Die Versöhnung des an die Materie gebundenen, schuldbeladenen Menschen mit dem immateriellen, heiligen Wesen der Gottheit war das gemeinsame Ziel, in welchem die von verschiedenen Anfangspunkten ausgehenden Linien der alten Geschichte zusammentrafen.

Die Lösung dieses Problems führte zunächst zu der Vorstellung eines Mittelwesens zwischen Gottheit und Welt, welches die zwischen beiden aufgerissene, unermeßliche Kluft ausfüllen sollte. Die platonische Philosophie erkannte dasselbe in der Weltseele. Von ihr ging diese Vorstellung auf die jüdischen Philosophen in Alexandrien über. Das Buch der Weisheit Salomonis, welches in Alexandrien unter der Einwirkung der griechischen Philosphie entstand, fand das Mittelwesen in der Weisheit. Doch gibt die Ausdrucksweise dieser Schrift keine genügende Klarheit, ob die Weisheit als ein besonderes persönliches Wesen oder als identisch mit der Weisheit Gottes zu denken sei. Die Philosophie des

alexandrinischen Juden Philo läßt hingegen über die persönliche Natur des von ihm konstruierten Mittelwesens keinen Zweifel. Philo verband den Logos Spermatikos des pantheistischen Stoicismus mit den außerweltlichen Ideen der platonischen Lehre, indem er die durch die ganze Welt verbreiteten göttlichen Kräfte als unsichtbare, geistige Wesen betrachtete, welche die Vermittler zwischen Gott und Welt seien. Diese vielen vermittelnden Wesen haben ihre Einheit in dem Logos, welcher alle einzelnen Ideen und Kräfte in sich begreift. Der Logos ist daher der allgemeine Vermittler zwischen Gott und Welt. Er ist das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt geschaffen hat und der letzteren seinen Willen auslegt. Er ist andererseits der Stellvertreter der Welt bei Gott. Er ist der erstgeborene Sohn Gottes und zugleich das Urbild des Menschen, der Mensch Gottes.

Die jüdische Sekte der Essener nahm eine Mehrzahl von Mittelwesen an, indem sie die Engel als letztere betrachteten. Desgleichen behaupteten die Platoniker der Kaiserzeit eine Mehrzahl von Mittelwesen. Sie erkannten dieselben in den himmlischen Göttern und in den Dämonen. Göttern und Dämonen fiel die Aufgabe zu, die Wirkungen der jenseitigen, göttlichen Kräfte auf die irdischen Dinge zu vermitteln. Die Untergötter waren nach dem in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verstorbenen Maximus von Tyrus das Band zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Der um 120 n. Chr. gestorbene Plutarch aus Chäronea fand die Mittelwesen gleichfalls in den Dämonen. Der Neupythagoreer Numenius aus Apamea, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebte, nahm drei Götter an. Der erste Gott war die reine, transzendente Vernunft, der zweite das Prinzip des Werdens und der dritte die geschaffene Welt. Der zweite Gott war also der Vermittler zwischen jenem und diesem, insofern derselbe die göttliche Vernunft in die Materie hineinbildete. Der um das Jahr 269 n. Chr. verstorbene Neuplatoniker Plotinus faßte den Nous und die Weltseele als die Vermittlungsinstanzen zwischen dem göttlichen Urwesen und der sinnlichen Erscheinungswelt auf.

Aber das Problem der Wiedervereinigung Gottes mit dem

Menschen mußte einerseits näher zu Gott hin- und andererseits weiter von der Welt abführen als die Vorstellung eines Mittelwesens ermöglichte. Die Versöhnung mit Gott war erst dann in vollem Maße gefunden worden, wenn dieselbe nicht durch die Vermittlung eines dritten Wesens, sondern durch Gott selber vollzogen wurde. Erst die Offenbarung Gottes im Fleische war die erschöpfende Lösung jenes religiösen Problems. Die Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Sinnlichkeit ferner drängte darauf hin, die letztere aus der Versöhnung mit Gott auszuscheiden. Denn indem die Sinnlichkeit als das Nichtseiende, als das Gottfeindliche, als das Grab des Geistes u. s. w. betrachtet wurde, konnte füglich die Versöhnung mit Gott nicht die Welt, sondern nur den Menschen zum Gegenstand haben. Die Idee der Wiedervereinigung mit Gott mußte in folgerichtiger Ausbildung jede kosmologische Bedeutung verlieren und einen rein anthropologischen Charakter gewinnen. Die christliche Erlöseridee war es, welche beide Aufgaben löste, welche einmal den Fleisch gewordenen Gott an die Spitze ihres Systems stellte und welche zum anderen die irdische Sinnlichkeit von der Teilnahme an der Versöhnung mit Gott ausschied. In ihr fand das religiöse Problem des Altertums seinen klarsten und einfachsten Ausdruck und darum auch seine endgültige Lösung.

Die Schüler Christi blieben freilich zunächst noch in dem engen Kreise der jüdischen Messiasidee befangen, indem sie ihren Lehrer nur als den Mittler zwischen Jehova und dem jüdischen Volke auffaßten und darum den Uebertritt zum Judentum zur Bedingung der Erlösung durch Christus machten. Doch erhoben schon die ersten Biographen Christi den letzteren weit über die Höhenlage der Menschlichkeit hinaus. Indem sie denselben zugleich als Gottessohn und Menschensohn bezeichneten, gaben sie der religiösen Vorstellung zunächst die Richtung auf jenes von allen Völkern gesuchte Mittelwesen zwischen Gott und Menschheit. Die Erzählungen über das Leben Christi, über seine Geburt, seine Wunderzeichen, seine Auferstehung und Himmelfahrt lassen ihn in ganz ungewöhnlichem, die alte Prophetie weit überragendem Maße mit göttlichem Geiste erfüllt erscheinen. Auch war der Ausdruck Gottessohn von den Evangelisten keineswegs in dem den Römern

und Griechen geläufigem Sinne verstanden worden. Vom Standpunkte des abstrakten jüdischen Monotheismus aus mußte die Gottessohnesschaft Christi als ein viel idealeres Verhältnis erscheinen. Daher faßten denn auch die Juden jene Bezeichnung als eine Gotteslästerung auf. Andererseits waren die Evangelisten weit entfernt davon, Christus Gott gleichzustellen. Sie bezeichnen denselben nicht nur niemals als letzteren, sondern stellen ihn genau ebenso abhängig von Gott dar, wie jeden anderen Menschen, so daß der Gedanke an eine Wesensgleichheit Christi mit Gott ihnen völlig fern gelegen hat.

Klarer als in den älteren Evangelien wurde der übernatürliche Charakter des Mittelwesens in der Paulinischen Glaubenslehre ausgesprochen. Christus erschien der letzteren einerseits zwar als eine Kreatur, aber doch als die erstgeborene aller Kreaturen[1]), als der geistige, himmlische Mensch[2]), als der ideale Endzweck der Weltschöpfung. Mit dieser Annäherung der Persönlichkeit Christi an die Gottheit stellte die paulinische Lehre die erstere in den Mittelpunkt des religiösen Glaubens. Paulus faßte nicht wie die älteren Evangelien die Lehre, sondern die Persönlichkeit Christi selber als den ersten und wichtigsten Gegenstand der christlichen Heilslehre auf. Er gründete die Rechtfertigung des Menschen ausschließlich auf den Glauben an die Persönlichkeit Christi. Eben deshalb, weil Paulus die letztere so hoch über die Menschlichkeit emporhob, erweiterte er ihre Bedeutung auch über die nationalen Grenzen des Judentums hinaus und lehrte Christus als den allgemeinen Vermittler zwischen Gottheit und Menschheit betrachten. Der Hebräerbrief ferner nimmt auf das Mittelwesen der antiken, im besonderen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie einen unmittelbaren Bezug, insofern er dieselben Worte, mit welchen die Weisheit Salomonis die Weisheit bezeichnet hatte, auf Christus anwendet: „Abglanz der Herrlichkeit," „Abbild seines Wesens". Christus erscheint dieser Auffassung nach über die Sphäre der Menschlichkeit erhaben, doch der Gottheit untergeordnet. Er ist in

[1]) Kolosser 1, 15.
[2]) 1. Korinther 15, 47 und 48.

seinem vorgeschichtlichen Dasein weder Mensch noch Gott, jenes nicht, denn er war vor der Welt bei Gott, dieses nicht, denn er ist nicht die Herrlichkeit selbst, sondern nur ein Abglanz derselben.

Das Evangelium des Johannes entwickelte den Mythus von der Mittelwesennatur Christi weiter. Während der Verfasser des Hebräerbriefes seine Auffassung von der Persönlichkeit Christi mit der Weisheitslehre der jüdisch-alexandrinischen Philosophie in Verbindung brachte, lehnte das universellere Johannesevangelium seine Christuslehre an die griechische Philosophie an. Christus erschien dem Verfasser dieses Evangeliums als der von der platonischen Philosophie gesuchte, göttliche Logos, als der von Anbeginn beschlossene Zweck aller Dinge, als die göttliche Idee der Weltschöpfung. Und zwar ist Christus hier nicht wie beim Paulus als das ideale Ziel, sondern als das thatsächliche, schöpferische Prinzip der Dinge gedacht. Wie die paulinische Lehre, so bezeichnete auch Johannes die Persönlichkeit Christi als den Inhalt und Zweck seiner Lehre. Während die älteren Evangelien den Widerspruch des Judentums gegen Christus auf den Gegensatz der gesetzlichen Werkgerechtigkeit gegen die seelische Vertiefung des Glaubens und des sittlichen Handelns zurückführen, bewegt sich in dem johanneischen Evangelium der Konflikt zwischen Christus und den Juden lediglich um den Glauben an die Persönlichkeit des ersteren als des im Fleisch geoffenbarten göttlichen Logos. Nicht die Lehre Christi an und für sich, sondern die Persönlichkeit Christi selber war „das Licht der Welt" und „das Brot des Lebens". Christus hatte den Weg zu der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott und zur Erlangung des jenseitigen Reiches nicht allein mit Worten gezeigt, sondern er selbst, seine geschichtliche Persönlichkeit bildete diesen Weg. Er selber war der Weg, die Wahrheit und das Leben. Nicht seine Lehre an und für sich brachte der Welt das ewige Leben, sondern er selbst war die Auferstehung und das Leben. Christus selber war der Inbegriff, die Wirklichkeit seiner Lehre. Mit dieser hohen Auffassung der Persönlichkeit Christi hatte das johanneische Evangelium ebenso wie die paulinische Lehre jeden örtlichen und nationalen Charakter Christi,

welcher den älteren Evangelien eigentümlich war, völlig abgestreift und den Konflikt zwischen dem letzteren und dem mosaischen Judentum zu einem allgemein-menschlichen, weltgeschichtlichen Drama erweitert. Mit dieser Auffassung, welche Christus ebenso sehr als den Zweck wie als das Mittel der Erlösung hinstellte, hatte das johanneische Evangelium ferner die Persönlichkeit Christi bereits über die Natur eines Mittelwesens hinausgerückt und der völligen Vergottung nahe gebracht. Doch unterschied es noch deutlich zwischen ihr und Gott und erklärte wiederholt, daß die Lehre Christi nicht von dem letzteren, sondern von Gott stamme. Auch war das Verhältnis der Unterordnung, in welches es Christus zu Gott stellte, mit einer völligen Wesensgleichheit beider wie mit dem Begriff der Gottheit nicht vereinbar.

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts schloß sich die Entwicklung der Christuslehre ab, indem dem Logos gleiche Wesenheit mit Gott beigelegt wurde. Der „Hirt" des Hermas ist freilich zu dunkel in der Ausdrucksweise, als daß sich aus demselben sichere Schlüsse auf die Vorstellungen über die Persönlichkeit Christi folgern ließen. Doch nannte bereits der in den sechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts enthauptete Märtyrer Justin den in Christus Fleisch gewordenen Logos „den anderen Gott," den aus dem Schöpfer des Alls hervorgegangenen Gott [1]). Der im Jahre 202 verstorbene Bischof Irenäus von Lyon sowie sein Schüler Hippolyt legten Christus gleiche Wesenheit mit Gott bei und verstanden unter dem Sohne Gottes die zweite Person der Gottheit. Einen allen Zweifel ausschließenden, klaren und bestimmten Ausdruck fand die Christuslehre sodann in einem dem Bischof Felix von Rom († 274) zugeschriebenen Briefe, welchen derselbe an Maximus von Alexandrien gerichtet haben soll. Christus wird in diesem Schreiben als „vollkommen Gott" und zugleich als „vollkommen Mensch" seiend, als „Gottes ewiger Sohn und Logos" bezeichnet [2]). Allerdings wird die Aechtheit dieses Schriftstückes wohl mit Recht bezweifelt und dasselbe für eine Fälschung des 5. Jahrhunderts

[1]) Dial. c. Tryph. c. 48; Apol. I, c. 63.

[2]) Mansi, Conc. 1, 1114.

gehalten [1]). Jedenfalls erregte die Christuslehre noch im 3. Jahrhundert vielfachen Widerstreit und fand erst durch die großen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts ihre endgültige Feststellung. Das Problem der Wiedervereinigung Gottes mit dem Menschen hatte mit der von diesen Konzilien gegebenen, abschließenden Interpretation seine vollkommene Lösung gefunden. Der Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, welcher bisher nur als eine philosophische Abstraktion unter dem Namen der Weltseele, des Logos oder der Weisheit existierte, war in Christus nunmehr zu einer geschichtlichen Persönlichkeit geworden. An die Stelle der philosophischen Dialektik stellte das Christentum ein Drama geschichtlicher Vorgänge. Christi Persönlichkeit war die Thatsache der vollzogenen Versöhnung zwischen Gott und Menschheit.

Das Problem der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott hatte in seiner Abwicklung über die Vorstellung eines Mittelwesens hinaus und zur Gottheit selber hingeführt. Während die Weltseele der platonischen, die Götter und Dämonen der neupythagoreischen und die Weisheit der jüdisch-alexandrinischen Philosophie nur Mittelstufen bildeten zwischen dem höchsten Gott und der Menschheit und demnach von beiden gleichweit entfernt waren, wurde Christus beiden, Gott und Menschheit gleich nahestehend gedacht, insofern er als wahrer Gott auf der einen und zugleich als wahrer Mensch auf der anderen Seite vorgestellt wurde. Christus war in der seiner Persönlichkeit zu Grunde liegenden Vereinigung von Göttlichkeit und Menschlichkeit die zur Wirklichkeit gewordene Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott. Seine Persönlichkeit selber war also die Lösung jenes Problems. Christus war die Personifikation der religiösen Idee seiner Lehre, der religiösen Idee überhaupt. Er selbst, sein persönliches Leben und Leiden war der Gegenstand der christlichen Glaubenslehren. Aus der Persönlichkeit Christi, ihrem Leben und Leiden wurde demnach das System der christlichen Weltanschauung entwickelt. Die Lehren Christi bildeten nur die Erläuterung und Bestätigung der in seiner Person geoffenbarten Wahrheit.

---

[1]) Jos. Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 360 f.

Wie durch die Vergottung Chriſti einerſeits die religiöſe Idee in dem letzteren perſonifiziert wurde, ſo wurde durch dieſelbe andererſeits die Perſönlichkeit Chriſti zu religiöſen Lehrbegriffen verallgemeinert. Der gekreuzigte Chriſtus wurde der Angelpunkt des chriſtlichen Lehrſyſtems. Chriſti Tod wurde einerſeits als das Opfer erklärt, welches Gott eingeſetzt hatte, um ſeine Verſöhnung mit dem Menſchen zu ermöglichen und andererſeits als das Vorbild des Opfers hingeſtellt, welches die Menſchen bringen mußten, um der von Gott angebotenen Verſöhnung teilhaftig zu werden. Der Sündenfall im Paradieſe bildete die Vorausſetzung, die dunkle Folie der durch Chriſti Tod vollzogenen Erlöſung. Die Sünde des erſten Menſchen hatte den zeitlichen Tod aller Menſchen zur Folge gehabt. Indem nun Chriſtus freiwillig in den Tod ging, erlitt er die Strafe, welche die Sünde des Menſchen nach ſich gezogen hatte und erlöſte durch dieſes ſtellvertretende Leiden die Menſchheit von dem Fluche der Sünde, dem Tode. Der Tod Chriſti war das freiwillige Sühnopfer, durch welches Gott ſelber ſeiner durch die Sünde des Menſchen verletzten Gerechtigkeit Genugthuung leiſtete. An dieſem Punkte erlitt freilich die Logik des Syſtems eine weſentliche Trübung, indem der zeitliche und ewige Tod miteinander verwechſelt wurden. Der körperliche Tod Chriſti hätte die Menſchen eigentlich nur von dem zeitlichen, nicht aber von dem ewigen Tode befreien können. Oder aber würde es die Logik eines ſtellvertretenden Leidens gefordert haben, daß Chriſtus nicht den zeitlichen, ſondern den ewigen Tod hätte erleiden müſſen, um die Menſchen von dem letzteren zu erretten. Statt deſſen erwirkte der Tod Chriſti wohl die Befreiung des Menſchen vom ewigen, nicht aber vom zeitlichen Tode. Vielmehr blieb der ſeit dem Sündenfalle des Menſchen auf der ganzen ſinnlichen Körperwelt laſtende Fluch nach wie vor beſtehen. Daher mußte denn die Verſöhnung des Menſchen mit Gott die Verneinung der noch im Zuſtande der Entfremdung von Gott verharrenden Sinnlichkeit von Seiten des Menſchen zur Bedingung ſtellen. Der Kreuzestod Chriſti, in welchem Gott ſich ſeiner eigenen Gerechtigkeit zum Opfer brachte, forderte demgemäß von der Menſchheit ein gleiches Opfer. Wie Chriſtus ſich freiwillig ans Kreuz ſchlagen

ließ, so sollten die Menschen ihre irdische Existenz dem Erlöser zum Opfer bringen, indem sie allen zeitlichen Interessen entsagten und ihr Leben zu einem Martyrium gestalteten. Die Kreuzigung des Fleisches war ebenso die Aufgabe der Nachfolger Christi wie sie die des letzteren gewesen war. An dem Kreuze Christi waren Gott und Welt ewig voneinander geschieden. An ihm erschien dem Apostel Paulus die Welt gekreuzigt und er der Welt [1]). Diejenigen, welche Christus nachfolgen wollten, mußten, wie er sagte, des letzteren Kreuz auf sich nehmen, der Welt absterben [2]) und allezeit das Sterben des Erlösers an ihrem Leibe tragen [3]).

Die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott und die Erlösung von Sünde und Welt bildeten die sich gegenseitig bedingenden Grundgedanken der christlichen Glaubenslehre. Das Kreuz war das Sinnbild der Versöhnung mit Gott, „das Holz des Lebens" und zugleich das Sinnbild der Weltverneinung, „das Zeichen der Abtötung," wie es in der Sprache des Mittelalters hieß.

Christus war als der gottmenschliche Vermittler der Vereinigungspunkt der drei Kulturströme, welche ihren Quellpunkt in Rom, Athen und Jerusalem hatten. Die geschichtliche Grundlage des Christentums war die jüdische Messiasidee. Dieselbe wurde jedoch unter der mittelbaren und unmittelbaren Einwirkung des römisch-griechischen Abendlandes wesentlich umgestaltet. Die erdrückende Weltmacht der Römer, welche einem anderen Staate keinen Raum gestattete, war die Ursache, daß Christus das ursprünglich als eine diesseitige, national-jüdische Weltherrschaft gedachte messianische Reich in das Jenseits verlegen und die innere Vorbereitung des Menschen auf dasselbe als den Zweck des in ihm erschienenen Messias erklären konnte. Der Kampf des letzteren gegen den römischen Kaiser wurde zu einem solchen gegen den unsichtbaren „Fürsten dieser Welt," gegen Sünde und Teufel. Nicht die Befreiung des Judentums von der Tyrannei der poli-

[1]) Gal. 6, 14.
[2]) Kol. 2, 20.
[3]) 2. Kor. 4, 10.

tiſchen Fremdherrſchaft, ſondern die der Menſchheit von der Knechtſchaft der Sünde wurde das Ziel des Meſſias. Unter dem Zwange der römiſchen Weltherrſchaft verwandelte ſich der national-politiſche Typus der jüdiſchen Meſſiasidee in einen univerſell-religiöſen. Durch die Verbindung endlich der zu einer allgemeinen religiöſen Lehre erweiterten Meſſiasidee des Judentums mit der Logoslehre der platoniſchen Philoſophie, welche der Evangeliſt Johannes vollzog, erwuchs der Meſſias allmählich zu der im Fleiſche geoffenbarten göttlichen Weltidee, dem Menſch gewordenen Gott. Der Anteil des Römertums beſtand darin, daß es die Vorbedingungen ſchuf, welche die Entwicklung und die einheitliche Durchbildung der chriſtlichen Religionslehre ermöglichten. Der Anteil des Griechentums beſtand darin, daß es das Suchen nach religiöſer Wahrheitserkenntnis zu der Frageſtellung nach der Verſöhnung Gottes mit der Menſchheit und dem dieſelben erwirkenden Mittelweſen zwiſchen beiden hinleitete. Aus dem Judentum endlich ging die geſchichtliche Perſönlichkeit hervor, welche als die Löſung dieſes Problems begriffen werden konnte. Die weltgeſchichtliche Bedeutung der chriſtlichen Religion beruhte nicht ſowohl auf der jüdiſchen Meſſiasidee und der geſchichtlichen Perſönlichkeit des Meſſias als vielmehr auf der mythiſchen Umgeſtaltung derſelben von Seiten des Abendlandes. Nur aus dem vielſeitigen Herüber- und Hinüberwirken des Abendlandes und Morgenlandes entwickelte ſich die Glaubenslehre des Chriſtentums. In ihr vollzog ſich die Verſchmelzung des römiſchen, griechiſchen und jüdiſchen Geiſtes. Sie war der Vereinigungspunkt der abendländiſchen und morgenländiſchen Geiſtesentwicklung des Altertums.

V. Das Christentum und der römische Staat.

Das Christentum bezeichnete seiner Entstehung wie seiner Idee nach den grundsätzlichen Bruch mit dem Götterglauben des antiken Mythus. Da nun der letztere eine staatliche Einrichtung bildete, so mußte jener Bruch mit dem antiken Mythus sich notwendig zu einem solchen mit dem Staate und, nach der Zusammenfassung der alten Staatenwelt in der Weltmacht des Römertums, zu einem Bruch mit der römischen Staatsmacht gestalten. Der Widerstreit zwischen dem Christentum und dem antiken Kulturprinzip gipfelte in dem Kampfe des ersteren mit dem römischen Staate.

Die Wahrung des von dem Christentum gefährdeten staatlichen Wohles war der entscheidende Grund für die feindliche Stellung der Römer gegen das Christentum. „Wir gelten nicht als Römer, weil wir den Gott der Römer nicht verehren", sagte der älteste christliche Apologet Minucius Felix in seiner während des letzten Viertels des zweiten Jahrhunderts verfaßten Schrift „Octavius" [1]). Die Worte aus dem Todesurteile des Bischofs Cyprian von Karthago vom Jahre 258: „Du hast dich als einen Feind der römischen Götter und der heiligen Gesetze erwiesen", sprachen gewissermaßen das Leitmotiv der Christenverfolgungen aus. Der im Jahre 185 geborene Origines suchte den gegen die Christen erhobenen Vorwurf der Staatsfeindlichkeit zum Teil fast mit denselben Worten zurückzuweisen, mit welchen einst Seneca die Philosophen gegen dieselbe Beschuldigung in Schutz genommen hatte.

---

[1]) K. 24.

Origines erklärte, daß die Christen dem Kaiser gerne Hülfe leisten würden, aber keine menschliche, sondern eine göttliche. Ihre Hülfe bestände darin, daß sie für das Wohl ihrer Mitbürger beteten. Kriegsdienste hingegen könnten die Christen nicht leisten, weil dieselben sich nicht mit dem priesterlichen Beruf der letzteren vereinigen ließen. Auch obrigkeitliche Aemter würden sie nicht übernehmen können, „um Kraft und Zeit zu sparen zu weit nötigeren und heiligeren Pflichten, zu dem Dienste der Kirche, durch welche der Menschen Seligkeit gefördert wird [1]). Die Beweisführung des Origines war demnach ebenso wie die des Seneca mehr eine Bestätigung als eine Widerlegung jenes Urteiles der Römer über die Christen. Die Staatsgefährlichkeit der Christen lag ebenso wie die der griechischen Philosophen nicht darin, daß sie, wie das Volk wähnte, geheime Verschwörungen gegen Kaiser und Reich anzettelten, sondern darin, daß sie sich der Teilnahme an den wichtigsten staatlichen Aufgaben möglichst zu entziehen suchten und dadurch dem Staatsdienste einen sehr erheblichen Abbruch thaten. Nach der Theorie des Origines war der Bestand des Staates nur so lange möglich, als die große Mehrzahl seiner Bürger im heidnischen Glauben verblieb, so daß also der Staat in demselben Maße an Sicherheit verlieren mußte, als das Christentum an Ausdehnung gewann.

Der Gegensatz zwischen Christentum und antikem Volkstum nahm auf beiden Seiten mit der Zeit einen so allgemeinen und grundsätzlichen Charakter an, daß derselbe sich schließlich in Gewaltthätigkeiten des letzteren gegen das erstere entlud. Kaiser Nero machte den Anfang. Doch erfolgten die Grausamkeiten desselben gegen die Christen lediglich aus persönlichen Beweggründen. Domitian sah sich gleichfalls nur aus persönlichen Beweggründen veranlaßt, zeitweise gegen die Christen einzuschreiten. Beide erblickten in den letzteren nur eine besondere Sekte des ohnehin verachteten Judentums. Nachdem aber der jüngere Plinius als Statthalter Bithyniens unter dem Kaiser Trajan erkannt hatte, daß das Christentum keine jüdische Sekte, sondern eine neue eigen-

[1]) Vgl. Böhringer, Die Kirche Christi, Bd. 1, S. 133.

artige Lehre war, erhielt die Verfolgung der Christen insofern eine öffentliche Veranlassung, als ihrem Kultus die staatliche Anerkennung fehlte. Darum forderte nunmehr der Staat von Seiten der Christen die Verehrung der römischen Nationalgötter, sowie des zu den letzteren gerechneten Genius des regierenden Kaisers. Der Zuwiderhandelnde wurde von jetzt ab als Anhänger einer unerlaubten Religion und als Majestätsverbrecher vor Gericht gezogen. Heftiger und ausgedehnter wurde die Verfolgung mit dem Beginne des dritten Jahrhundert unter Septimius Severus. Nur die christliche Gemeinde in Rom wurde von dieser Verfolgung weniger betroffen.

Die verschärfte Gegenstellung des Römertums hatte auch auf Seiten der Christen eine Schärfung des Gegensatzes zur Folge. Während einst die Apostel den Gehorsam gegen die staatlichen Behörden den Gläubigen zur Pflicht gemacht und jede Obrigkeit als von Gott eingesetzt bezeichnet hatten, sahen die Christen bereits seit der neronischen Verfolgung Rom als das Reich des Antichristen an. Die Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts brachen grundsätzlich mit dem römischen Staate und seiner geschichtlichen Vergangenheit. In dem noch aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Briefe an Diognet heißt es: „Sie (d. i. die Christen) bewohnen ihr Vaterland, aber nur wie Beisassen. Sie tragen alle Lasten der Staatsbürger und werden doch wie Fremde behandelt. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen fremd. Sie sind im Fleische, aber sie leben nicht nach dem Fleische. Sie wandeln auf Erden, aber ihr Bürgertum ist im Himmel. Sie gehorchen den eingeführten Gesetzen, aber ihr Leben ist über den Gesetzen." Der sittliche Verfall der römischen Gesellschaft gab den Christen keine Veranlassung, auf eine Neugestaltung derselben hinzuwirken, sondern bestärkte sie vielmehr in dem Entschlusse, alle Teilnahme am öffentlichen Leben zu meiden. Von der Höhe der christlichen Weltverachtung betrachtete der der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehörende Cyprian mit einem neu bekehrten Freunde die tief unter ihnen liegenden irdischen Dinge. Er zeigte ihm die von gemeinen Trieben bewegte Gesellschaft in Stadt und Land, im Zirkus, auf dem Forum, im

Hause. Er lehrte ihn aber nicht, nun von der Höhe hinabzusteigen und die in Verwirrung geratene Gesellschaft wieder in feste Ordnungen zu fügen, sondern er mahnte ihn, sich von diesem Anblick abzuwenden und sein Denken nur auf das Jenseits gerichtet zu halten [1]). In seiner Schrift „Ueber die Sterblichkeit" sah er den Untergang der Welt nahe bevorstehen. Rings um ihn wütete die Pest und hielt die Menschen in der Qual einer beständigen Todesfurcht gefesselt. Er aber fühlte keine Beziehung zu dem in der Auflösung begriffenen Menschengeschlecht. Dem Zusammensturze des letzteren sah er ohne Mitleid und Furcht zu, da er sich auf dieser Welt nur wie ein Fremder erschien und da ihm der leibliche Tod nur der Eingang zum ewigen Leben bedeutete.

Die römische Geschichte erschien den Christen als eine ununterbrochene Reihenfolge verbrecherischer Gewaltthaten. In diesem Sinne entwarf Minucius Felix in seiner erwähnten apologetischen Schrift Octavius eine kurze Skizze der römischen Geschichte, welche in dem Satze gipfelte: „Die Römer sind nicht darum so groß, weil sie fromm, sondern weil sie unbestraft gottlos waren" [2]). Ebenso bezeichnete Tertullian in seinem Apologeticum nicht die Frömmigkeit, sondern die Gottlosigkeit als die Ursache der Größe Roms, insofern die letztere nur durch Kriege begründet sei [3]). „Nichts," erklärte er in derselben Schrift, „ist uns gleichgültiger als der Staat" [4]).

So war der Gegensatz zwischen Römern und Christen ein vollständiger. Was jenen groß erschien, galt diesem als verächtlich und umgekehrt, die Tugenden der letzteren galten den ersteren als Laster. Den geistigen Gottesbegriff der Christen faßten die Römer als eine Leugnung des Göttlichen auf. Die Entschlossenheit, mit welcher die Christen für ihren Glauben in den Tod gingen, erschien einem Epiktet und Mark Aurel als hartnäckiger Trotz [5]).

---

[1]) Vgl. die Schrift desselben ad Donatum.
[2]) K. 25.
[3]) K. 25 f.
[4]) K. 38.
[5]) Epictet D. IV, 7; M. Anton. XI, 3.

Die Demut der Christen erschien einem Aristides als Niedrigkeit der Gesinnung [1]). Die Enthaltsamkeit derselben von allen geselligen Vergnügungen legte Tacitus als „Menschenhaß" aus [2]). Andererseits betrachten die Christen die Götter der Römer als teuflische Wesen, ihren Kultus als Götzendienst, ihre Großthaten als gottlosen, räuberischen Frevel.

Je mehr sich bei dieser gegenseitigen Spannung beider Parteien die Christen vom öffentlichen Leben lossagten, desto fester schlossen sie sich in sich selber zusammen. Die Einigung derselben, welche sich auf die Feststellung des religiösen Lehrbriffs wie auf die äußere Verwaltung der Gemeinden, auf Zucht und Sitte der Gläubigen bezog, war um so dringender, als das antike Volkstum seit dem zweiten Jahrhundert die christliche Religionslehre nicht allein mit seiner exekutiven Gewalt, sondern auch mit seiner philosophischen Bildung bedrohte. Aus der Vermischung der griechischen und morgenländischen Bildung entstanden die phantastischen Philosophemen der Gnosis, deren Gedanke es war, die Glaubenslehren des Christentums in sich aufzunehmen und in einen Mysterienkultus umzugestalten. Während die Staatsgewalt das Christentum von außen bedrängte, drohte die Häresie es von innen heraus zu zersetzen. Diesen drohenden Gefahren gegenüber waren die Christen zur Aufrichtung eines besonderen Lehramtes, eines mit der Wahrung und Pflege der Glaubenslehre besonders betrauten priesterlichen Amtes genötigt. In den Worten, mit welchen Christus seinen Jüngern, die Binde- und Lösegewalt über die Seelen verliehen hatte [3]), erkannte man jetzt den göttlichen Stiftungsakt eines priesterlichen Amtes. Die Binde- und Lösegewalt wurde seitdem als eine nur mit dem priesterlichen Lehramte verbundene Machtvollkommenheit angesehen. In diesem göttlichen Lehramte des Priestertums sollte die Gemeinschaft der Gläubigen ihren festen Mittelpunkt finden. Nur innerhalb der unter der Leitung des Priestertums stehenden kirchlichen Gemeinschaft war

[1]) Aristid. or. 46, p. 309.
[2]) Tac. hist. 5. 4.
[3]) Matth. 18, V. 18; Ev. Joh. 20, V. 22 f.

seitdem der rechte Glaube und die Erwerbung der göttlichen Gnade möglich. Aus der, auf der Idee des allgemeinen Priestertums beruhenden Gemeinschaft der Gläubigen entwickelte sich die sakramentale Heilsanstalt der Kirche, welche den Besitz und die Verwaltung der göttlichen Gnadenmittel dem Priestertum vorbehielt. Schon der im Beginn des zweiten Jahrhunderts zum Tode verurteilte Bischof Ignatius von Antiochien machte die Erwerbung der göttlichen Gnade von dem Gehorsam gegenüber dem Bischof und dem treuen Festhalten an der kirchlichen Gemeinschaft abhängig. „Die Gottes und Jesu sind," sagte er, „halten sich an den Bischof und soviele sich bekehren und zur Einigkeit der Kirche wenden, soviele werden Gottes sein" [1]). Cyprian verfaßte um die Mitte des dritten Jahrhunderts unter dem Eindrucke der heftigsten und ausgedehntesten Verfolgungen, welche die Christen bis dahin zu erleiden gehabt hatten, eine Schrift „über die Einheit der katholischen Kirche", in welcher er in noch bestimmterer Ausdrucksweise als Ignatius das Beharren in der kirchlichen Gemeinschaft und in dem Gehorsam gegen das Priestertum als die unumgängliche Bedingung des ewigen Heilserwerbes bezeichnete. Er verglich in dieser Schrift die Kirche mit der Arche Noahs, insofern jene ebenso einzig vor dem ewigen Tode bewahre, wie diese vormals vor dem leiblichen Tode errettet habe. Wer nicht in der Gemeinschaft verbleibt, sagt er, „der hält auch nicht an Gottes Gebot" [2]). Denn man kann Gott nicht zum Vater haben, wenn man die Kirche nicht zur Mutter hat. Selbst das Martyrium war seiner Ansicht nach fruchtlos, wenn es außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erduldet würde. Es wird, erklärte Cyprian, nichts als die Strafe des Unglaubens nach sich ziehen [3]). Kurzum, „wer sich von den Priestern scheidet, der scheidet sich von Christus" [4]).

Der apostolische Ursprung einzelner Gemeinden, sowie die geschichtliche und politische Bedeutung ihrer Sitze gaben die Veran-

---

[1]) Epist. ad Phil. K. 2, 3.
[2]) K. 5.
[3]) K. 12.
[4]) K. 15.

lassung, daß diesen Gemeinden ein höheres Ansehen in dem allgemeinen Verbande der Kirche beigelegt wurde, daß dieselben, beziehentlich ihre Bischöfe als Berufsinstanzen in allen zweifelhaften Fragen des Glaubens und der Sitte anerkannt wurden. Es waren dies die Gemeinden Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Alexandrien, Rom und Konstantinopel. Da nun die römische Gemeinde der bereits im zweiten Jahrhundert entstandenen Legende zufolge eine Stiftung des Apostels Petrus war, da außerdem der Apostel Paulus in Rom den Tod erlitten hatte und da ferner die Stadt Rom an geschichtlicher und politischer Größe alle anderen Städte weit überragte, so glaubte man dieser Gemeinde ein allen andern vorangehendes Ansehen beilegen zu müssen. Schließlich führten die zahlreichen, namentlich in der morgenländischen Kirche aufgeworfenen Streitfragen über die religiöse Glaubenslehre zur Anerkennung einer letzten, für die gesamte Kirche maßgebenden schiedsrichterlichen Autorität. Der Gedanke aber, gerade den römischen Bischof als Schiedsrichter anzugehen, lag um so näher, da die abendländische Kirche weit weniger durch religiöse Streitfragen beunruhigt wurde als die morgenländische Kirche und da demnach der vornehmste Bischof der ersteren als der zuverlässigste und unparteiischeste Richter erscheinen mußte. Diese, aus den geschichtlichen Verhältnissen erwachsene Stellung des römischen Bischofs fand dann einen dogmatischen Stützpunkt in den den Petrus vor den anderen Aposteln auszeichnenden Worten Christi, in welchen der letztere jenen als den Felsengrund seiner Gemeinde bezeichnete, ihm die Schlüssel des Himmelreiches und zugleich eine allgemeine Binde- und Lösegewalt übergeben hatte. Wie Petrus, so erschien demnach auch der Vorsteher der der Sage nach von ihm gestifteten römischen Gemeinde als der Inhaber eines apostolischen Primates. Schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts erhob der römische Bischof Viktor I. den Anspruch auf den höchsten Episkopat der ganzen Kirche und suchte von dem letzteren einen praktischen Gebrauch zu machen, indem er in dem über die Osterfeier entstandenen Streite die Kleinasiaten aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen wollte, ein Vorhaben, mit welchem er freilich nicht durchdrang. Zunächst fand dieser Anspruch auf den höchsten Episkopat nur in der abend-

ländischen Kirche Geltung, jedoch auch hier nur allmählich. Bereits der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geborene Bischof Irenäus von Lyon legte der römischen Gemeinde einen „höheren Vorrang" bei [1]). Tertullian wies auf die Gemeinden apostolischer Stiftung und vor allem auf Rom, als auf die angemessensten Instanzen für die Entscheidung in zweifelhaften Glaubensfragen hin [2]). Cyprian nannte die Gemeinde des römischen Bischofs die vornehmste Kirche, die ecclesia principalis, welcher „die Einheit des Priestertums entsprossen" sei [3]). Doch wurde dieser der römischen Gemeinde, beziehentlich dem römischen Bischof zugestandene Vorzug nur als ein Ehrenvorrang unter Gleichberechtigten verstanden. Auch Tertullian und Cyprian legten nur in dem letzteren Sinne dem römischen Bischofe ein höheres Ansehen bei.

Die Abwehr des feindlich gesinnten römischen Staates und der unter der Einwirkung der antiken Philosophie entstandenen christlichen Häresie war die Entstehungsursache des sakramentalen Priestertums und des in dem römischen Bischof vertretenen einheitlichen Kirchenregimentes.

Da nun die bedrohte christliche Lehre in der Hierarchie ihren sichersten Stützpunkt gefunden hatte, so faßten die römischen Kaiser seit Maximin I. in ihren gegen die Christen gerichteten Verfolgungsdekreten hauptsächlich den Klerus ins Auge. Maximin befahl im Jahre 235, wie Eusebius berichtet [4]), ausschließlich die Vorsteher der Kirchen hinzurichten. Der Kaiser Decius, welcher die Vernichtung der christlichen Religion beabsichtigte, glaubte gleichfalls dieses Ziel am besten durch die Verfolgung des Klerus zu erreichen. Im Abendlande wie im Morgenlande richtete die damalige Verfolgung ihre Spitze hauptsächlich gegen den Klerus und vor allem gegen den Episkopat. Denselben Zweck wie Decius erstrebte Kaiser Valerian in seinen Edikten aus den Jahren 257 und 258. Nach einer vierzigjährigen Ruhe veranlaßte Diocletian

---

[1]) Adv. haeres. K. 3, 3.
[2]) De praescript. haeretic. K. 21.
[3]) Ep. 52, S. 86, ed. Rig.
[4]) Hist. eccl. VI, 28.

im Jahre 303 eine neue Verfolgung, in welcher er mit systematischer Gründlichkeit gegen die Christen als Majestätsverbrecher einschritt. Am rücksichtslosesten verfolgte auch er den Klerus.

Dennoch war der Widerstand des antiken Volkstums gegen das Christentum vergeblich. Das erstere suchte eine Erscheinung gewaltsam zu unterdrücken, deren Ursache aufzuheben es nicht im Stande war. Es suchte der im Christentum sich vollziehenden Entstaatlichung der Gesellschaft entgegenzuwirken, ohne doch der letzteren den längst verloren gegangenen Besitz des Staates wieder gewinnen zu können. An diesem Widerspruche scheiterte die Reaktion des antiken Volkstums gegen das Christentum und die Kirche. Die Teilnahme des Volkes an den Christenverfolgungen, welche ursprünglich von leidenschaftlicher Heftigkeit war, nahm mehr und mehr ab, bis sie zuletzt fast völlig erlosch. Das Christentum gewann immer breiteren Boden in allen Kreisen der Gesellschaft. Bereits Tertullian sprach die Siegesgewißheit der Christen mit den bekannten Worten aus: „Je mehr wir hingemäht werden, desto mehr wächst unsere Zahl“ [1]). Im Jahre 310 erließ endlich Kaiser Galerius, müde der vergeblichen Anstrengungen, ein Toleranzedikt, in welchem er dem Christentum die Rechte einer erlaubten Religion gewährte. Er gestand in demselben ein, daß sein Bemühen, „nach den Sitten und Einrichtungen der Vorfahren und der öffentlichen Disziplin der Römer alles wiederherzustellen“ und die Christen „zu den Gebräuchen und Einrichtungen der Vorfahren“ zurückzuführen, vergeblich gewesen sei und daß er sich eben deshalb entschlossen habe, den Christen die Ausübung ihres Gottesdienstes von jetzt ab zu gestatten [2]). Mit diesem Eingeständnisse der Erfolglosigkeit aller Maßregeln gegen Christentum und Kirche von Seiten der Staatsgewalt fand der Kampf der letzteren gegen jene seinen Abschluß. Im Jahre 313 wurde durch Konstantin und Licinius das Christentum der bisherigen Staatsreligion rechtlich gleichgestellt, indem dieselben einem jedem, den Christen wie allen anderen gestatteten, „diejenige Religion zu haben, welche sie

[1]) Apolog. 50.

[2]) Euseb. hist. eccl. VIII, 17.

wollten“ [1]). Die zwischen beiden Cäsaren ausbrechende Zwietracht störte diesen Zustand auf kurze Dauer, indem Licinius in dem Episkopat den Verbündeten seines Gegners erblickte und infolge dessen die Existenz desselben zu erschüttern suchte. Der Sieg Konstantins im Jahre 323 machte der Absicht des Licinius ein Ende. Das Christentum wurde anerkannt und der Kaiser selber der neuen Lehre gewonnen. Noch einmal freilich lebte der Geist des Altertums in Julian dem Abtrünnigen wieder auf. Noch einmal war es der antike Staatsgedanke, der in diesem Kaiser dem weltflüchtigen Christentum entgegentrat. Julian suchte aber auf einem anderen Wege zu seinem Ziele zu gelangen, als seine Vorgänger. Sein von weiter Hand angelegter Plan zielte nicht darauf hin, Christentum und Kirche aufs neue zu unterdrücken, sondern die gegnerische Macht derselben, den Kultus der alten Götter aufs neue zu beleben und dem letzteren durch die Uebernahme christlicher Einrichtungen eine verstärkte Machtstellung zu geben. Er übertrug demgemäß die hierarchische Verfassung der Kirche, ferner die kirchlichen Bußübungen, das Klosterwesen und endlich auch die kirchliche Wohlthätigkeitspflege auf das römische Staatspriestertum. Die ganze innere Politik ging in den Gedanken auf, durch eine Reform des alten Kultus dem Christentum und der Kirche den Boden zu entziehen und auf diesem Wege die antike Staatsidee von ihrem drohenden Untergange zu retten. Sein Vorbild war der größte Held des griechischen Altertums, Alexander der Große. Der christliche Dichter Prudentius nannte Julian etwa hundert Jahre später „einen Berater des Vaterlandes, nicht aber des Glaubens, einen Verehrer unzähliger Gottheiten, treulos gegen Gott, nicht aber gegen das Reich.“ Mit dem Tode Julians aber erlosch das antike Volkstum in ewige Nacht. Die Widerstandskraft des letzteren war endgültig gebrochen. Die Christianisierung des Staates konnte aber keine grundsätzliche Wandlung in dem Verhältnisse der Kirche zu demselben herbeiführen. Denn da Staat und Kirche in der Anschauung der letzteren zwei entgegengesetzte Prinzipien, jener das Irdische, diese das Uebersinnliche ver-

[1]) Euseb. l. c. X, 5.

traten, so war die Kirche nicht allein dem heidnischen Staate, sondern dem Staate als solchem abgeneigt. Das bisherige Verhalten der Christen zum letzteren wurde folglich durch den Uebertritt Konstantins nicht erschüttert, sondern vielmehr befestigt. Sobald die Kirche sich gesetzlich geschützt sah, gab sie ihrer Geringachtung gegen den Staat einen noch offeneren, rückhaltloseren Ausdruck als vordem.

Der Uebertritt Konstantins bedeutete nichts anderes als die Niederlage des Staates und den Sieg der Kirche, die Niederlage des irdischen Kulturprinzips der klassischen Zeit und den Sieg des übersinnlichen Prinzips der neueren Zeit. Die Christianisierung des Staates schloß den Untergang desselben in sich. Die weltverneinende Religiosität des Christentums hatte den weltherrschaftlichen Gedanken des römischen Reiches in sich aufgenommen. Aus der Gegenwirkung des diesseitigen antiken Kulturprinzips und des jenseitigen Christenglaubens war die römische Kirche erwachsen. In der letzteren fanden beide Gegensätze ihre Versöhnung. In ihr waren die Gegensätze des weltbejahenden antiken Staates und des weltverneinenden Christentums aufgehoben, insofern dieselbe beide, die weltverneinende Lehre des Christentums und den weltherrschaftlichen Gedanken des Römertums in sich vereinigte. Die römische Kirche war die Einheit von Christentum und klassischem Römertum.

Die Entwicklung der Kirche bildete den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Glaubenslehre und der abendländischen Kultur, indem mit der Entstehung derselben die weltflüchtige Askese des Christentums ein positives weltliches Prinzip in sich aufnahm. Der Begriff der Kirche hatte sich zu dem des Priestertums verengt. Seitdem war die Kirche zu einer Vermittlungsanstalt zwischen Gott und Menschheit geworden. Die Kirche war das Reich Gottes auf Erden, der Leib Christi oder wie Chrysostomus sagte, „die Kirche ist Gott". „Was die dreihundert Bischöfe in Nicäa beschlossen haben, ist nichts anderes als Gottes Ratschluß", schrieb Kaiser Konstantin in einem Briefe an die Kirche zu Alexandrien [1]). Der metaphysische Dualismus von

[1]) Socr. 1. 9.

Gott und Welt war von jetzt ab gleichbedeutend mit dem Dualismus von Kirche und Welt. Von diesem Zeitpunkte an, in welchem durch die Dogmatisierung des Priestertums die religiöse Idee des Christentums gleichgestellt wurde mit der Kirche, in welchem die letztere ebenso wie ihr Stifter als die Offenbarung Gottes im Fleische erschien, waren die Zwecke der Kirche der letzte und höchste Maßstab für alle menschlichen Lebensverhältnisse, das Maß aller Dinge. Demnach mußten alle irdischen Einrichtungen sich der Kirche unterwerfen. Die göttlichen Zwecke waren die ideale Norm für die staatliche Verwaltung und Gesetzgebung, für Recht, Sitte, Wissenschaft und Kunst. Seitdem forderte die Kirche aus ihrer übersinnlichen Idee mit gleicher logischer Notwendigkeit die Verneinung der Welt auf der einen und die Beherrschung derselben auf der anderen Seite. Beide, Weltverneinung und Weltbeherrschung erschienen seitdem als die sich gegenseitig bedingenden Forderungen der christlichen Glaubenslehre. Die Verneinung der Welt bethätigte sich in der Unterwerfung derselben unter die göttliche Autorität der Kirche und umgekehrt die kirchliche Beherrschung der Sinnenwelt in der Verneinung der letzteren. Die Kirche verneinte die Welt, indem sie dieselbe eroberte, sie eroberte die Welt, indem sie dieselbe verneinte. Die Kirche war der positive, die Welt der negative Pol des menschlichen Lebens.

Unter dem Begriffe der Welt aber verstand die Kirche alle irdischen Lebensbeziehungen, Staat und Vaterland, Ehe und Familie, materiellen Güterbesitz, weltliche Wissenschaft und Kunst. In erster Linie wurde die Verleugnung dieser Dinge dem geistlichen Stande zur Pflicht gemacht, und zwar nicht deshalb bloß, weil man in der Erfüllung weltlicher Berufspflichten ein materielles Hindernis für die sorgsame Wahrnehmung der geistlichen Amtsgeschäfte erblickte, sondern weil man die ersteren mit der besonderen Heiligkeit des Priestertums nicht vereinbar fand. Insbesondere wurde der Kriegsdienst den Geistlichen schon frühzeitig von den Synoden verboten. Ebenso wie die Heiligkeit des priesterlichen Standes dem letzteren die Uebernahme staatlicher Dienstleistungen verwehrte, stand dieselbe andererseits auch einem unmittelbaren Uebertritt weltlicher Berufsleute in den geistlichen

Stand entgegen. Die römische Synode vom Jahre 402 beschloß, daß keiner, der ein obrigkeitliches Amt bekleidet habe, in den geistlichen Stand treten dürfe, ohne sich vorher einer Buße unterzogen zu haben. Von der Voraussetzung der besonderen Heiligkeit des Priestertums aus wurde den Priestern ferner von den Synoden untersagt, sich gegenseitig vor den weltlichen Richter zu citieren. Es geschah dies von den Synoden zu Hippo im Jahre 393, zu Karthago im Jahre 407, zu Chalcedon im Jahre 451, zu Angers im Jahre 453, zu Vennes im Jahre 465 u. s. w. Das karthagenienisische Konzil des Jahres 401 untersagte den Priestern sogar, vor den weltlichen Gerichten als Zeugen zu erscheinen. Freilich wünschte die Kirche, daß der Staat sich ebenso sehr von ihren Angelegenheiten fernhielt, wie sie von den Interessen des Staates sich fernzuhalten behauptete. „Der Kaiser hat kein Recht in göttlichen Dingen", erklärte Ambrosius [1]). Der Bischof Hosius von Kordova schrieb dem Kaiser Konstantius: „Mische dich nicht in kirchliche Angelegenheiten, gib uns hierin keine Befehle, lerne vielmehr in dieser Beziehung von uns. Dir hat Gott das Reich übergeben, uns die Kirche anvertraut." Theodosius II. erkannte seinerseits diesen Standpunkt der Kirche an, indem er im Jahre 431 seine Mitwirkung in kirchlichen Fragen für unzulässig erklärte. Die Kirche erstrebte also eine strenge Scheidung ihrer Sphäre von dem weltlichen Machtgebiete des Staates.

Indessen erschien der Staatsdienst nicht als ein lediglich den geistlichen Amtspflichten, sondern auch als ein den allgemeinen Christenpflichten entgegenstehendes Hindernis. Ambrosius bemerkte ganz allgemein: „Wer den Kampf des Glaubens kämpft, muß sich jeglichen Weltgeschäfts enthalten." Die Ansicht, daß der mit Blut befleckende Kriegsdienst nicht allein den Priestern, sondern den Gläubigen überhaupt nicht gezieme, zählte viele Anhänger. Origines hatte in dem oben bezogenen Worte die Leistung des Kriegsdienstes von Seiten der Christen mit dem Hinweis auf den priesterlichen Beruf derselben für unmöglich erklärt. Der Glaubenseifer der Bekehrten regte nicht zu thätigen Werken an, sondern trieb

[1]) Ep. 33.

aus der menschlichen Gesellschaft hinaus in die Wüste oder in die Einsamkeit der Klöster. Augustin legte nach seiner Bekehrung sein staatliches Amt als Lehrer der Beredsamkeit nieder und flüchtete sich in ein einsames Landhaus. Der Konsul Honoratus verzichtete nach seiner Bekehrung auf seine Würde, wurde Mönch und stiftete im Jahre 410 das nach ihm benannte Kloster St. Honoré. Die Flucht aus der Gesellschaft in die Wüste war so stark, daß Kaiser Valens ernstlich besorgte, es möchten sich keine geeigneten Persönlichkeiten mehr für die Uebernahme der munizipalen Aemter finden lassen und daß er schließlich im Jahre 365 ein Edikt erließ, welches den Anschluß an die Anachoreten verbot. Als einst im Jahre 384 der altgläubige Symmachus an den Kaiser Valentinian II. eine Bittschrift für die Wiederherstellung der Siegesgöttin im Senatssaale einreichte, begründete er dieselbe unter anderem mit den Worten: „Was liegt daran, in welcher Schule jemand nach der Wahrheit forscht!" Augustin erklärte hingegen in seiner Schrift „über den Gottesstaat" [1]): „Was liegt daran, unter wessen Herrschaft der Sterbliche lebt, wenn die Regierenden ihn nur nicht zur Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zwingen." Der grundsätzliche Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Ansicht über das Wertverhältnis von Staat und religiösem Glauben war in diesen Worten mit epigrammatischer Schärfe ausgesprochen. Jener war der Staat die Hauptsache und die religiöse Spekulation die Nebensache, dieser galt umgekehrt der religiöse Glaube alles und der Staat nichts. Der im Jahre 347 geborene Chrysostomus bezeichnete den Staat und seine strafende Gerechtigkeit als ein notwendiges Uebel. „Die Sünde", sagt er, „hat diese Art der Herrschaft notwendig gemacht." Mit diesen Worten sprach Chrysostomus die allgemeine, das ganze Mittelalter hindurch sich erhaltende Ansicht der Kirche über den Ursprung und den Wert des Staates aus.

Wie der Staatsdienst so galt auch die Ehe als ein dem Aufschwunge zum Uebersinnlichen entgegenstehendes Hindernis und zwar einmal deshalb, weil sie den Menschen mit irdischen Sorgen be-

[1]) L. 5, K. 17.

lastete und zum anderen und zwar hauptsächlich deshalb, weil sie den Menschen mit sinnlicher Liebeslust befleckte. Als grundlegend für die Beurteilung der Ehe betrachtete man die Worte Christi, welche Mathäus mitteilt [1]), sodann vor allem das siebente Kapitel des Korintherbriefes sowie die Worte der Offenbarung Johannis K. 14, V. 4. Alle Kirchenlehrer ohne Ausnahme waren auf Grund dieser biblischen Stellen einig in der Begeisterung für die Jungfräulichkeit. Tertullian meinte sogar, die Ehe sei „wesentlich dasselbe wie die Hurerei" [2]). Soweit ging allerdings die Kirche nicht. Doch fand die Ansicht des Tertullian immerhin so viele Anhänger, daß das Konzil zu Gangra aus der Mitte des vierten Jahrhunderts sich veranlaßt fand, die Meinung zu verwerfen, daß die Ehe ein Hindernis der ewigen Seligkeit sei. Der Mönch Jovinian aber, welcher behauptete, daß die Ehelosigkeit nicht verdienstvoller sei als die Ehe, wurde im Jahre 390 auf zwei Synoden, zu Rom und Mailand aus der Kirchengemeinschaft gestoßen. Man hielt in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus die Ehe an und für sich nicht als sündhaft, die Ehelosigkeit hingegen als eine Tugend. Allgemein wurde die letztere als eine Vorwegnahme des himmlischen Daseins angesehen. „Was wir einst sein werden, das habt ihr schon angefangen zu sein," sagte Cyprian den auf irdische Liebe verzichtenden Jungfrauen [3]). Ebenso bezeichnete Basilius das Leben der Ehelosen als „ein Leben der Engel, welches die Grenzen der menschlichen Natur überschritten und sich in die unkörperliche Lebensweise versetzt hat". Ambrosius rühmte von den Jungfrauen: „sie leben das himmlische Leben auf Erden". Chrysostomus und Augustin waren begeisterte Verehrer der Jungfräulichkeit. Hieronymus erklärte, die Ehe bevölkere die Erde, die Jungfräulichkeit den Himmel. Gregor von Nyssa, welcher selber verheiratet war, betrachtete die Ehe als die Quelle alles Unglücks.

Bei solchen Vorstellungen über die Ehe wurde die letztere denn auch dem geistlichen Stande, der sich einer vollkommenen

---

[1]) K. 19, 12.
[2]) De exhort. castitatis K. 1.
[3]) De habitu virginum K. 17.

Nachfolge Chriſti befleißigen ſollte, verboten. Bereits ſeit dem vierten Jahrhundert begannen die Verbote der Prieſterehe. Die Synoden unterſchieden zwiſchen den Geiſtlichen der drei höheren und denen der vier niederen Grade. Den erſteren, alſo den Biſchöfen, Presbytern und Diakonen wurde die Ehe unterſagt, während ſie für die niederen Grade zugelaſſen wurde. So beſchloß das Konzil zu Elvira vom Jahre 305 oder 306. Der gegen Ende desſelben Jahrhunderts lebende römiſche Biſchof Siricius bemühte ſich, dieſe Beſtimmung in der abendländiſchen Kirche zur Geltung zu bringen. Er fügte dem Beſchluß jenes Konziles noch die verſchärfende Beſtimmung hinzu, daß den Subdiakonen wenigſtens die Ehe mit einer Witwe unterſagt ſein ſolle. Die Kirche ſollte eine jungfräuliche Mutter ſein wie die Jungfrau Maria [1]). Aber die Geltung dieſes asketiſchen Tugendideales erſtreckte ſich weit über den geiſtlichen Stand hinaus. Die kirchliche Legende weiß von zahlreichen Beiſpielen keuſcher Enthaltſamkeit zu erzählen. Die heilige Agna, um deren Hand der Stadtpräfekt Symphronius anhielt, ging lieber in den Tod, als daß ſie ihre Jungfräulichkeit verlor. Die heil. Lucia verſchmähte aus demſelben Grunde den ihr von den Eltern beſtimmten Gatten. Die heil. Agatha wies die Werbungen des Prätors Quintianus zurück und blieb ſtandhaft bei ihrem Entſchluß bis in den Tod. Selbſt viele junge Eheleute lebten, wie die Legende erzählt, in keuſcher Enthaltſamkeit. Der eine Gatte, der bereits vor der wider ſeinen Willen geſchloſſenen Verbindung das Gelübde der Keuſchheit abgelegt hatte, ſuchte den anderen mit Thränen und beredten Worten zu dem gleichen Gelübde zu bewegen, ſo die heil. Cäcilia ihren Gatten Valerian, der heil. Aurelius ſeine Gattin Natalia, der heil. Chryſanthus ſeine Gattin Daria u. a.

Selbſt die Eltern- und Kindesliebe erſchien nach den Worten Chriſti, „wenn jemand zu mir kommt und nicht ſeinen Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schweſter, ja auch ſogar ſein Leben haſſet, der kann nicht mein Jünger ſein,“ mit der Liebe zu Gott nicht vereinbar. Mit grauſamer Herzloſigkeit verließen „um Chriſti willen“ Kinder ihre Eltern, dieſe

[1]) Augustin, de temp. serm. 16.

die ersteren, um sich in der Einsamkeit der Wüste oder des Klosters ausschließlich mit dem eigenen Seelenheile beschäftigen zu können. Vergeblich machte die Mutter des heil. Theodosius eine weite Reise, um ihren Sohn noch einmal in seiner Klosterzelle wiederzusehen. Der heil. Pömen und seine Brüder wiesen ihre alte Mutter, welche die mühevolle Reise in die ägyptische Wüste gemacht hatte, um ihre Kinder aufzusuchen, mit der Erklärung zurück, daß sie sich nach dem Tode wiedersehen würden. Eine Witwe Namens Paula verließ ihre Kinder, um sich zu den Mönchen in Jerusalem zu begeben. Hieronymus ermahnte den Heliodorus, seine Familie zu verlassen und Mönch zu werden mit den Worten: „Wenn auch dein kleiner Neffe seine Arme um deinen Hals schlingt, wenn auch deine Mutter mit aufgelöstem Haar ihr Kleid zerreißend auf die Brust zeigt, welche dich säugte, wenn auch dein Vater auf der Schwelle vor dir niederfällt — gehe über deines Vaters Körper hinweg, fliehe mit thränenlosen Augen zu dem Zeichen des Kreuzes. In dieser Angelegenheit ist die Grausamkeit die einzige Frömmigkeit“ [1]). Denn, sagte derselbe in einem anderen Briefe: „wie viele Mönche haben ihre Seele verloren, während sie mit Vater und Mutter Mitleid empfanden“ [2]).

Die Nachfolge Christi bedingte ferner den Verzicht auf den Besitz eigener Güter. Die Worte Christi zu dem Jüngling, der sein Schüler werden wollte, „gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen“ und die Erklärung, daß niemand sein Schüler sein könne, „der sich nicht von aller seiner Habe lossagt,“ bildeten gewissermaßen den festen Grundtext der kirchlichen Lehre über den Erwerb und Besitz materieller Güter. Gregor von Nyssa nannte vom Standpunkte dieser Lehre aus „mein“ und „dein“ verderbliche Worte. Ambrosius bezeichnete das Privateigentum gradezu als Usurpation, als Diebstahl und Cassian nannte dasselbe „die Wurzel alles Uebels.“ Demnach galt auch alle, auf den Gewinn von Geld und Gut abzielende wirtschaftliche Thätigkeit als eine Gefährdung des ewigen Seelenheiles. Tertullian verwarf dieselbe

[1]) Hieron. ep. 14 ad Heliodorum.
[2]) Hieron. ep. 128.

mit den Worten: „Wenn man die Ursache des Erwerbes, die Habgier, von sich abwirft, so wird keine zwingende Veranlassung, um Geschäfte zu treiben, mehr übrig bleiben.“ Diejenigen aber, welche durch eine geschäftliche Unthätigkeit etwa brotlos werden würden, vertröstete er damit, daß der Hungertod wie jeder andere Tod um Gottes willen erduldet werden müsse. „Der Glaube, sagte er, soll den Hunger nicht fürchten, denn er mag wissen, daß der Hunger um Gottes willen ebenso zu verachten ist, wie jede andere Todesart“ [1]). Insbesondere fanden diese strengen Vorschriften auf die Geistlichkeit Anwendung. Das Konzil zu Karthago aus den Jahren 345—48 sowie das chalcedonensische Konzil vom Jahre 451 verboten den Geistlichen, in eigenem Interesse irgend welche Geschäfte zu betreiben. Insbesondere erschien das Ausleihen von Geld auf Zinsen bereits der alten Kirche als sündhaft, da man dem Nächsten nicht um irdischen, sondern um des himmlischen Gewinnes wegen Hilfe leisten solle. Die Konzile von Elvira, Nicäa und Laodicea untersagten denn auch dem Klerus das Zinsdarlehn bei Strafe der Absetzung. Den Priestern sollte nach der Vorschrift des Salvian nicht der kleinste Rest irdischer Güter verbleiben. Mit nackten Füßen sollten sie, wie er in seiner Schrift „an die Kirche“ erklärte, den Erdkreis durchwandern; nicht ein Stab sollte ihnen zu ihrer Stütze verbleiben.

Doch waren diese Vorschriften auch für die Laienwelt bindend. Hatte doch bereits die Synode von Elvira das Zinsverbot auch auf die Laien ausgedehnt. Es blieb den Gläubigen nichts anderes übrig, als Hab und Gut der Kirche oder den Armen zu verschenken. Salvian redete in seiner erwähnten Schrift „an die Kirche“ denjenigen, welche nicht alle ihre Güter der Kirche geben wollten, mit den Worten ins Gewissen: „Wer da meint, nicht alles schuldig zu sein, der braucht nicht alles zu geben.“ Er warnte davor, über Hab und Gut anders als zu Gunsten der Kirche und frommer Zwecke testamentarisch zu bestimmen. Derjenige, der sein Vermögen den Kindern hinterläßt, war nach seiner Meinung kein Jünger Christi, denn ein solcher Erblasser beweist,

[1]) De idol. K. 11 und 12.

daß er seine Kinder mehr liebt als Christus. Das Vermächtnis an andere, insbesondere an nicht zur Verwandtschaft gehörige, erschien ihm gar als ein „Wahnsinn," für welchen der Erblasser mit ewiger Verdammnis bestraft werde. Dieses Armutsevangelium übte keine geringere Anziehungskraft aus, als die Keuschheitslehre der Kirche. Die Griechen, sagte der Kirchenhistoriker Eusebius, haben einen Einzigen, „welcher sein Vaterland verließ und aus Liebe zur Philosophie ein Einsiedler wurde, nämlich den Demokrit. Wir aber können nicht den Einen oder Anderen, sondern viele Tausende anführen, welche ihre Güter verkauft, den Erlös den Armen verteilt haben und Nachfolger Christi geworden sind" [1]). Daß der Kirche noch mehr als der Besitz der Genuß des Reichtums verhaßt war, lag auf der Hand. Cyprian eiferte in seiner Schrift „über die Kleidung der Jungfrauen" mit heftigen Worten gegen den Luxus. „Diejenigen, heißt es daselbst, welche mit Seide und Purpur bekleidet sind, können Christus nicht anziehen" [2]). Gold und Perlenschmuck waren ihm eine Erfindung des Teufels [3]), das Färben des Haares, der Gebrauch der Schminke und des Puders eine Gotteslästerung, da der Gebrauch solcher Dinge das göttliche Ebenbild im Menschen entstelle [4]). Das Leben der Gläubigen sollte nicht ein Genuß, sondern eine tägliche Kreuzigung des Fleisches sein und sich namentlich hinsichtlich der Nahrung die größten Einschränkungen auferlegen. Durch die Nahrungsentziehung erhebe sich, meinte man, der Gläubige ebenso wie durch die geschlechtliche Enthaltung zu einer überirdischen Daseinsweise. Chrysostomus nannte das Fasten „eine Nachahmung der Engel" [5]). Was also der Leib verlor, kam der Seele zu Nutze. Daher nannte Chrysostomus das Fasten auch wohl „die Nahrung der Seele" [6]). Basilius und Papst Leo erklärten sogar den Sündenfall des ersten Menschenpaares als eine Unterlassung des Fastens.

---

[1]) Demonstr. evangel. 3, K. 3 und 6.
[2]) K. 10.
[3]) K. 11.
[4]) K. 12.
[5]) De jepun. serm. 1.
[6]) Sup. Gen. 1 hom. 1.

Ebenso entschieden wie den Staatsdienst, Ehe und Familie und wirtschaftlichen Erwerb verneinte die Kirche schließlich auch die Wissenschaft, soweit die letztere irdische Dinge zum Gegenstand hatte. In den Worten des Paulus „die Weisheit dieser Welt ist Thorheit bei Gott“ [1]), sah man das Verhältnis des Christen zu den weltlichen Studien grundsätzlich ausgesprochen. Tertullian äußerte die Geringachtung der Kirche gegen die Wissenschaft in jener bekannten Satire auf die menschliche Vernunftserkenntnis: „ich glaube, weil es unsinnig ist.“ Der Umstand also, daß die christliche Glaubenslehre der natürlichen Vernunft als widersinnig erscheinen mußte, war ihm gerade der beste Beweis für die Uebernatürlichkeit der ersteren. Lactantius sprach sich in seinem, während der diokletianischen Verfolgung geschriebenen Werke „sieben Bücher göttlicher Einrichtungen“ über die Wertlosigkeit der weltlichen Wissenschaft am vollständigsten aus. Er sagte in demselben: „Denn nach den Ursachen der Naturerscheinungen zu fragen oder wissen zu wollen, ob die Sonne so groß ist wie sie uns scheint, oder ob sie weit größer ist als die ganze Erde, ferner ob der Mond kugelig oder konkav sei und ob die Sterne am Himmel festsitzen oder freien Laufes durch die Luft ziehen, wie groß der Himmel selbst und aus welchem Stoffe er ist, ob er unbeweglich feststehe oder sich mit unglaublicher Schnelligkeit bewegt, wie groß die Erde ist oder auf welcher Grundlage sie im Gleichgewicht gehalten werde, dies, sage ich, zu erörtern und durch Mutmaßungen begreifen zu wollen, das ist gerade als wollten wir eine Besprechung über die Beschaffung irgend einer weit entlegenen Stadt anregen, die wir niemals gesehen und von der wir nichts als den Namen gehört haben. Würde man uns nicht für verrückt halten, wollten wir uns Kenntnis über eine Sache anmaßen, von der wir nichts wissen können? Wie viel mehr sind diejenigen als wahnwitzig und rasend zu erachten, welche die Natur zu kennen vermeinen, von welcher doch die Menschen nichts wissen können“ [2]). Die Behauptung, daß die Erde eine Kugel sei, von allen Seiten mit

[1]) 1. Korinth. 3, 19.

[2]) Divinarum institutionum lib. 3, K. 3.

Land und Meer bedeckt, von Menschen und Tieren bewohnt, erschien ihm zum Scherz und als ein Spiel des Witzes von den Philosophen aufgestellt zu sein. Jedenfalls verlohne es sich nicht, erklärte er, solche Thorheiten weiter zu besprechen [1]). Denn es erschien ihm völlig unverständlich, welchen Zweck ein solches Wissen von den Ursachen der Naturerscheinungen eigentlich haben solle. „Welche Seligkeit, fragte er, werde ich denn gewinnen, wenn ich weiß wo der Nil entspringt, oder was die Physiker vom Himmel faseln?“ [2]). Auch Augustin legte der Naturwissenschaft nur insofern einen Wert bei, als sie zur Erkenntnis Gottes führe. Alle außerhalb dieses Zweckes liegende Erkenntnis der Natur erschien auch ihm unnütz zu sein [3]). In seinem „Gottesstaate“ mahnte er, sich nicht der Weisheit dieser Welt, statt der Weisheit Gottes zu befleißigen [4]). Er gab der platonischen Philosophie vor jeder anderen weltlichen Weisheit nur darum den Vorzug, weil dieselbe sich nicht mit der Erkenntnis der Natur, sondern Gottes beschäftige.

Nicht wertvoller als die Naturwissenschaft erschienen die anderen Wissenschaften. Auch die letzteren wurden nur als Hemmnisse der religiösen Erbauung angesehen. Das aus der Mitte des dritten Jahrhunderts stammende apologetische Gedicht des Commodian warnte sehr vorsorglich selbst die gebildeten Heiden vor der Lektüre des Vergil, Cicero und Terenz, da das Studium derselben ihnen im Tode doch von keinem Nutzen sein könne [5]). Der heilige Hieronymus hatte viele und heftige Vorwürfe darüber zurückweisen müssen, daß er in seinen Schriften Stellen aus antiken Werken citiert hatte. Er selbst fühlte auch Gewissensbisse über seine profanen Studien und glaubte eines Nachts im Traume von den Engeln vor dem Richterstuhle Christi wegen seiner Vorliebe für Plautus und Cicero durchgepeitscht zu werden [6]). Die Ideal-

[1]) Divinarum institutionum lib. 3. K. 24.

[2]) L. c. lib. 3, K. 8.

[3]) Confess. 10, 55.

[4]) De civitate dei 8, K. 10.

[5]) Ad. Ebert, Commodians carmen apologeticum in den Abhandlungen der königl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. 12, S. 392.

[6]) Ep. 22 ad Eustochium.

bilder der christlichen Tugendhaftigkeit, die Wüstenheiligen, zeigten denn auch teilweise eine so ausgesprochene Geringschätzung der menschlichen Weisheit, daß sie die Unwissenheit als eine Bedingung der Frömmigkeit betrachteten. Der heil. Antonius lernte, wie Athanasius erzählt, als Knabe weder lesen noch schreiben, weil er fürchtete, durch die Kenntnis desselben in Verkehr mit anderen Knaben zu kommen und durch diese in seinen Andachtsübungen gestört zu werden. Der heil. Paulus, von welchem Antonius sagte, daß er alle Anachoreten durch seine Tugendhaftigkeit beschäme, war so unwissend, daß er nicht einmal wußte, ob Christus vor oder nach den Propheten gelebt habe.

Die Leidensgestalt des Erlösers war demnach in jeder Beziehung der ideale Typus der kirchlichen Ethik. Wie Christus ohne Heimat, ohne Weib, ohne eigenes Besitztum, ohne gelehrte Bildung gelebt und gewirkt hatte, so sollten sich auch diejenigen, welche ihm nachfolgen wollten, von allen Interessen der Sinnenwelt lösen. Der im vierten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts geborene Basilius der Große faßte die Aufgabe der Nachfolge Christi in folgenden Worten zusammen: „Der Mensch kann, solange er von zeitlichen Sorgen zerstreut ist, die Wahrheit nicht deutlich erkennen. Das einzige Mittel, diesen sich zu entziehen, ist die Lossagung von der ganzen Welt. Diese aber besteht nicht darin, daß man nur dem Leibe nach außer ihr ist, sondern vielmehr darin, daß man die Seele von der Gemeinschaft und den Empfindungen des Körpers löst und ohne Haus, ohne Heimat, ohne Genossen, ohne Güter und Landhäuser, ohne Eigentum, ohne Geschäfte, ohne Nahrungsmittel, ohne Gewerbe, ohne Kenntnis der menschlichen Wissenschaften bleibt, hingegen bereit ist, die göttliche Lehre in das Herz aufzunehmen.“ Zugleich entwarf Basilius ein Bild von der äußeren Erscheinung des Jüngers Christi, welches jenen inneren Seelenzustand der gänzlichen Weltverleugnung widerspiegeln solle. Er forderte von demselben „ein trauriges und zur Erde gerichtetes Auge, einen vernachlässigten Anzug, ein ungeordnetes Haar und ein schmutziges Kleid“.

Um diesem christlichen Tugendideale möglichst getreu nachleben zu können, entzogen sich Tausende ihrer Heimat und Familie und

begaben sich in die Einsamkeit der Waldgebirge und Wüsten. Fern von allen Freuden und Zerstreuungen der Gesellschaft lebten diese Anachoreten, jeder für sich allein, oder zu gemeinsamen Gottesdienste und asketischen Bußübungen in größerer Zahl vereinigt. Aus den Vereinigungen dieser Weltmüden bildeten sich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die klösterlichen Konvente. Mit staunenswerter, grausamer Härte ertöteten diese Anachoreten und Mönche ihr eigenes Fleisch durch Entbehrungen und Peinigungen aller Art. Der Eine stand mit Ketten angeschmiedet Jahrzehnte auf einer Säule, der Andere zerfleischte seine Haut mit rauhen Steinen, um seiner fleischlichen Neigungen Herr zu werden, ein Dritter lehnte sich an eine Wand, wenn ihn der Schlaf überwältigte, ein Vierter schloß Hals und Leib an einer kurzen Kette zusammen, so daß er wie ein Tier mit zur Erde gesenktem Kopfe einherkriechen mußte. Alle suchten sich durch die härtesten Fasten zu kasteien. Manche aßen nur den zweiten, manche nur den dritten Tag und auch dann nur das Allerdürftigste. Manche nahmen in noch größeren Zwischenräumen Speise zu sich. Solche Menschen waren die Ideale des ausgehenden Altertums. Chrysostomus entwarf eine begeisterte Schilderung von dem Leben der Mönche in den Gebirgen Antiochiens. „Dort auf jenen Bergen, in jenen Wäldern ist die Stadt der Tugenden, sind die Hütten der Heiligen.“ In stillem Frieden verläuft der Tag dieser Glücklichen. Kein Zank um Mein und Dein trübt diesen wolkenlosen Himmel. Auch der Tod selbst bringt keinen Kummer, sondern nur die Erfüllung eines lang gehegten Wunsches. Mit derselben Begeisterung beschrieb Rufinus das „Leben der Väter“ in der Thebais. „Keiner von ihnen, erzählt er, wird von den Leiden einer Krankheit betroffen, sondern, wenn einem von ihnen das Ende naht, so sieht er es voraus und verkündet es seinen Brüdern, sagt allen Lebewohl, legt sich nieder und gibt fröhlich seinen Geist auf“ [1]). In diesen Anachoreten hatte die transcendente Idee der christlichen Metaphysik ihren vollkommensten Ausdruck gefunden. Sie waren

[1]) Vitae patrum K. 17.

die Heroen der Askeſe, die „Athleten Gottes“. Ihr von allen leiblichen Bedürfniſſen und Schwächen freies Leben erſchien als eine Vorwegnahme des körperloſen Daſeins im Jenſeits. Je mehr ſie die Sinnlichkeit in ſich ertöteten, deſto näher fühlten ſie ſich der Gottheit. Der irdiſchen Welt abgeſtorben, verkehrten ſie in vertrauter Weiſe mit der Geiſterwelt des Jenſeits. Sie hatten wunderbare Erſcheinungen himmliſcher und hölliſcher Weſen und waren mit göttlicher Wunderkraft begabt. „Sie ſind ſo ſtark durch die Tugenden des Geiſtes,“ ſagte Rufinus von den Mönchen der Thebais, „daß ſie insgeſamt Wunder thun [1]).“ Die Kirche hat eine große Zahl dieſer Büßer heilig geſprochen und dieſelben damit als Vorbilder der chriſtlichen Lebensführung aufgeſtellt.

Die Sittenlehre der Kirche bildete in Summa die grundſätzliche und vollſtändige Umkehrung der ſittlichen Begriffe des Altertums. Der Verfall der letzteren hatte die erſtere offenbar veranlaßt, ihre Tugendlehre zu einer ſolchen äußerſten Gegenſtellung zu verſchärfen. Die alle Verhältniſſe ſich unterordnende und den Genius des Kaiſers als eine Gottheit verehrende Staatsidee des Römertums veranlaßte die Chriſten zu ihrer ſo offen ausgeſprochenen ſtaatsloſen Geſinnung. Der geſchlechtlichen Verwilderung der römiſchen Geſellſchaft ſtellten die Chriſten ihre ſtrenge, ſelbſt die Ehe nur ungern duldende Keuſchheitslehre gegenüber. Der den Reichtum als die höchſte Glückſeligkeit betrachtenden Genußſucht der römiſchen Geſellſchaft hielten ſie ihr asketiſches, auf allen Beſitz verzichtendes Armutsideal entgegen. Der ausſchließlichen Wertſchätzung des Diesſeits ſtellten ſie mit derſelben Ausſchließlichkeit das Jenſeits als den einzigen Wert und Zweck des menſchlichen Lebens gegenüber.

Die transcendente Idee der chriſtlichen Glaubenslehre forderte alſo die völlige Abſonderung von Diesſeits und Jenſeits, von Welt und Kirche. Aber dieſe Scheidung beider Gebiete war eine durchaus einſeitige, inſofern die Kirche zwar jeden Eingriff der Welt, beziehentlich des Staates in ihre Sphäre zurückwies, hingegen ihrerſeits eine Einwirkung auf die ſtaatliche Geſetzgebung

[1]) Vitae patrum R. 17.

und Politik nicht allein nicht unterließ, sondern sogar sehr eifrig begehrte. Denn derselbe Gedanke, aus welchem die Trennung von Kirche und Welt gefolgert wurde, der göttliche Charakter des Priestertums, nahm zugleich für die Kirche eine ungleich höhere Autorität in Anspruch, als irgend einer anderen Institution beigelegt wurde. Die Trennung von Kirche und Welt war nur das Uebergangsstadium zu der Herrschaft der ersteren über die letztere. Wer der Welt entfloh, that dies nur, um sich dem Dienst der Kirche zu widmen. Die Kirche war der positive Zweck der Weltverneinung. Sie zog alle Kräfte von der Welt ab, um dieselben in ihrem Dienste wieder zu vereinigen. Staat, Familie und Individuum fanden den wahren Zweck, den wahren Inhalt ihres Daseins nur in der Kirche. Die Nachfolge Christi bestand in der Machtvermehrung der Kirche. Die Verneinung des Staates hatte den Erfolg, daß Gesetzgebung und Machtmittel desselben den Geboten der Kirche unterstellt wurden, die Verneinung der irdischen Liebe den Erfolg, daß die rechtlichen und sittlichen Ordnungen des Familienlebens nach den Vorschriften der Kirche bestimmt wurden, die Verneinung des weltlichen Güterbesitzes den Erfolg, daß die Kirche durch fromme Schenkungen ein unermeßliches Vermögen erwarb, die Verneinung der weltlichen Wissenschaften den Erfolg, daß alle Erkenntnis und Kritik sich der kirchlichen Dogmatik unterwarf.

Kraft ihrer göttlichen Autorität forderte die Kirche vor allem, daß die weltliche Herrschergewalt ihr untergeben sein solle. Sie betrachtete den Staat als eine menschliche Einrichtung mit ausgesprochener Geringachtung. Nur unter der Bedingung, daß derselbe sich ihrer Leitung fügte, ließ sie auf ihn einen Abglanz ihres göttlichen Rechtes fallen. Unter dieser Bedingung erkannte die Kirche den Staat als eine von ihr abgeleitete göttliche Ordnung und seine Zwecke, welche alsdann ja mit ihren eigenen Zwecken übereinstimmten, als berechtigt an. Die Berufung der Kirche zur Herrschaft über den Staat auf Grund ihres göttlichen Charakters war seit der Christianisierung des römischen Staates durch Konstantin d. Gr. und seine Nachfolger ein feststehender Lehrsatz der kirchlichen Litteratur. In welchem Maße der Anspruch

der Kirche auf die Unterordnung des Staates unter ihre Zwecke schon im vierten Jahrhundert erhoben wurde, geht aus den Worten hervor, welche der Kirchenhistoriker Rufinus den Kaiser Konstantin zu den in Nicäa versammelten Bischöfen sagen ließ. Als die Bischöfe den Kaiser in einer Streitfrage um eine Entscheidung angingen, sollte dieser, wie Rufinus erzählt, erwidert haben: „Gott hat euch zu Priestern eingesetzt und gab euch die Macht auch über uns zu Gericht zu sitzen. Und darum werden wir von euch mit Recht gerichtet, ihr aber könnt von Menschen nicht gerichtet werden. Deshalb wartet ihr auf das göttliche Gericht, eure Prozesse seien der göttlichen Prüfung vorbehalten. Denn ihr seid uns von Gott als Götter gegeben. Es geziemt sich aber nicht, daß ein Mensch über Götter zu Gericht sitzt“ [1]). Gregor von Nazianz, ein Zeitgenosse des Rufin, rief den staatlichen Gewalthabern zu: „Das Gesetz Christi unterwirft euch unserer Macht und unserem Gericht. Denn auch wir herrschen und unsere Gewalt ist erhabener als die eurige. Oder soll der Geist der Materie weichen, die himmlischen Dinge den irdischen?“ [2]). Auch Chrysostomus behauptete, daß zwischen Priestertum und Kaisertum ein Unterschied sei wie zwischen Geist und Fleisch. „Der Kaiser regiert das letztere, der Priester den ersteren. Darum muß der König sein Haupt unter die Hand des Priesters beugen“ [3]). Im Jahre 493, also etwa hundert Jahre später, schrieb der römische Bischof Gelasius I. dem oströmischen Kaiser Anastasius die berühmten, im Mittelalter oft bezogenen Worte: „Zwei Gewalten gibt es, erlauchter Kaiser, von welchen die Welt geleitet wird, die heilige Autorität der Priester und das Königtum. Von diesen ist aber die erstere um so gewichtiger, als die Priester auch über die Könige vor dem Richterstuhle Gottes Rechenschaft ablegen müssen.“

Die Herrschaft der Kirche über den Staat machte sich praktisch zunächst und am meisten in dem Verhältnisse des letzteren gegen die Heiden und Häretiker geltend. Während der antike römische

---

[1]) Ruf., hist. eccl. l. 10, K. 2.
[2]) Orat. 17.
[3]) De sacerdote III, 1.

Staat, dem es lediglich um seine militärische und wirtschaftliche Machtstellung zu thun war, die fremden Kulte mit großer Duldsamkeit aufgenommen hatte, soweit dieselben ihm nicht wie die christliche Glaubenslehre für seinen Bestand gefährlich erschienen, bekundete der unter der Leitung der Kirche stehende römische Staat eine grausame Härte gegen alle von dem rechtgläubigen Bekenntnisse abweichenden Gotteslehren. Die Vorstellung, daß das Heil der Menschheit lediglich von dem Bekenntnisse der von der Kirche gelehrten Glaubenswahrheiten abhinge, ließ die Unterdrückung aller fremden Kulte als eine im dringendsten Interesse der Menschheit gelegene Maßregel erscheinen. Denn da jener Vorstellung gemäß jedes akatholische Bekenntnis die ewige Verdammnis nach sich ziehen mußte, so würden bei der Duldung solcher Irrlehren Staat und Kirche sich zu Mitschuldigen an dem ewigen Verderben zahlloser Seelen gemacht haben. Von diesem Standpunkte aus erschien nicht die Unterdrückung, sondern vielmehr die Duldung aller akatholischen Lehren als eine Grausamkeit gegen das menschliche Geschlecht. Darum wehrte bereits Hieronymus den gegen die Unduldsamkeit der Kirche erhobenen Vorwurf der Grausamkeit mit den Worten ab: „Die Frömmigkeit gegen Gott ist keine Grausamkeit". Augustin bezeichnete ganz zutreffend die Duldung als grausam. Einen biblischen Beweis dafür, daß Gott selber einen Zwang der Seelen wolle, glaubte er in der Bekehrung des Paulus zu finden. „Wunderbar ist," sagte er mit Bezug auf die letztere, „wie der durch körperliche Strafe zum Evangelium Gezwungene mehr als die anderen, die durch das Wort berufen wurden, am Evangelium arbeitete." Wiederholt rief er die Hilfe des Staates gegen die Pelagianer und Donatisten an. Sein Wahlspruch gegenüber der Häresie waren die Worte des Evangelisten Lukas: „Nötige sie herein zu treten" [1]). Die karthagische Synode vom Jahre 401 beschloß den Kaiser aufzufordern, die in Afrika noch vorhandenen heidnischen Tempel zerstören und die Reste des alten Götzendienstes überall vernichten zu lassen. Der Staat leistete in der That auch sehr bald diesen Mahnungen der Kirche Gehör, indem er jedes

[1]) Luk. 14, K. 23.

akatholische Bekenntnis gewaltsam unterdrückte. Im Jahre 324 gewährte Konstantin dem alten Volksglauben noch Duldung neben dem Christentum. In dem Toleranzedikte desselben Jahres erklärte er: „Um den Frieden im Volke vollkommen zu erhalten, gestatte ich, daß diejenigen, welche noch in den Irrtümern des Heidentums befangen sind, derselben Ruhe sich erfreuen wie die Gläubigen. Mögen diejenigen, welche sich dem Gehorsam gegen Gott entziehen, ihre der Lüge geweihten Tempel behalten, weil sie es so wollen." Aber schon aus diesem Edikte ließ sich erkennen, daß die versprochene Duldung des heidnischen Kultus nicht von langer Dauer sein werde, insofern die Sprache desselben den letzteren sittlich verwarf und demnach mit ihrem gesetzlichen Inhalte in einem grundsätzlichen Widerspruch stand. Späterhin soll Konstantin denn auch, wie berichtet wird, den alten Götterkultus verboten haben. Sein Sohn Konstantius untersagte den letzteren jedenfalls im Jahre 353 mit Androhung der Todesstrafe. Theodosius d. Gr. setzte gleichfalls die Todesstrafe für diejenigen fest, welche den Göttern opferten und ließ die Tempel der letzteren niederreißen. Schon Konstantin ferner bestrafte den Uebertritt eines Christen zum Judentum. Konstantius bestimmte als Strafe für einen solchen Uebertritt die Vermögenskonfiskation. Die Manichäer bedrohte Theodosius im Jahre 382 mit der Todesstrafe. Ebenso gewaltsam verfolgte der Staat die christlichen Häretiker. Nach der Verdammung des Arius gebot ein kaiserliches Edikt die Verbrennung aller Schriften desselben mit dem Zusatze: „Wer ein Buch verhehlt, wird getötet" [1]). Die Kirchen der Arianer wurden zerstört, ihre Versammlungen verboten. Die Priscillianisten wurden im Jahre 380 durch ein Gesetz des Kaisers Gratian aus dem Lande vertrieben. Im folgenden Jahre wurde das Gesetz freilich wieder zurückgezogen. Im Jahre 385 aber, zwei Jahre nach dem Tode Gratians, wurden auf Betreiben einiger Bischöfe der Stifter der Priscillianisten nebst mehreren Anhängern hingerichtet. Im Jahre 380 erschien ferner das berühmte Edikt des Kaisers Theodosius, welches die christliche Glaubenslehre zur Staatsreligion

[1]) Sokrates 1, 8.

machte, indem es das Bekenntnis derselben allen Völkern des Reiches zur Pflicht machte und jeden anderen Glauben bei schwerer Strafe verbot. Der Abfall vom Christentum wurde bald darauf von Gratian mit dem Verluste des römischen Bürgerrechtes bestraft. Die Pelagianer wurden durch ein Edikt des Kaisers Honorius vom Jahre 418 mit Landesverweisung und Konfiskation des Vermögens bestraft. Ein Gesetz vom Jahre 421 bestätigte das Edikt. Mit derselben Strenge wurden die Donatisten verfolgt. Kaiser Marcian verbot durch ein Edikt vom Jahre 452 den Anhängern der monophysitischen Irrlehre alle Versammlungen; ihre Geistlichen bedrohte er mit lebenslänglicher Verbannung und Güterentziehung, ihre Schriften ließ er verbrennen.

So hatte die weltherrschaftliche Idee der Kirche sich den Staat innerhalb weniger Jahrzehnte dienstbar gemacht. Jedoch blieb die Führung der Kirche nicht auf eine mittelbare Beeinflussung des Staates beschränkt. Vielmehr zog die Kirche einen gewichtigen Teil der staatlichen Funktionen unmittelbar an sich. Mit dem eigenen Gerichtsstande, durch dessen Verleihung eine Konstitution Konstantius d. Gr. den Klerus von der staatlichen Gerichtsbarkeit eximierte, wurde der Kirche zugleich eine richterliche Instanz auch den Laien gegenüber zugesprochen. Die streitenden Parteien waren berechtigt, sich an den geistlichen statt an den weltlichen Richter zu wenden. Konstantin stellte es dem Belieben jeder einzelnen Partei anheim eine streitige Sache dem geistlichen Gerichte selbst in dem Falle zu übertragen, wenn der weltliche Richter bereits angegangen war. Kaiser Valentinian beschränkte allerdings die Kompetenz des geistlichen Gerichtes im Jahre 452 wieder, indem er die Anrufung desselben nur bei dem Einverständnisse beider Parteien gestattete und auch dies nur unter der Voraussetzung, daß die Streitsache kirchlicher Natur wäre. Die Kompetenz der Kirche gewann dadurch einen sehr menschenfreundlichen Charakter, daß den gottesdienstlichen Gebäuden derselben das vormals mit den heidnischen Tempeln verbundene Asylrecht übertragen wurde, daß der Kirche ferner das Recht der Fürsprache bei dem weltlichen Richter für die verurteilten Verbrecher verliehen wurde und vor allem dadurch, daß ihr das volkstümlichste Gebiet der staatlichen

Verwaltung, die Wohlthätigkeitspflege, d. h. die Armen-, Kranken-, Witwen- und Waisenpflege, oder aber ein Beaufsichtigungsrecht über die staatliche Wohlthätigkeitspflege überwiesen wurde. Dem Staate war infolgedessen nur noch derjenige Teil der Verwaltung verblieben, welcher die Bürger mit Abgaben und Pflichten belastete, die Steuererhebung, die Strafjustiz, das Polizei- und das Militärwesen. Selbst die Gehässigkeit der harten Strafedikte gegen die Heiden und die christlichen Häretiker fiel zum größeren Teil auf den Staat, obwohl die Kirche die Urheberin derselben war, da ja der Staat diese Gesetze erließ und vollstreckte. Indem aber der Staat die Beziehungen zu seinen Untergebenen darauf beschränkte, daß er von den letzteren nurmehr die Erfüllung drückender Pflichten forderte, stellte er sich selber als den gewaltübenden Gebieter hin, indes er der Kirche alle Aufgaben der Liebe und Menschlichkeit überließ. Das Verhältnis von Geist und Materie, welches die Kirchenlehrer dem Verhältnisse von Kirche und Staat gleichstellten, war im großen und ganzen verwirklicht. Die Kirche war die leitende, der Staat die ausführende Gewalt. Der Kaiser Konstantius erkannte dieses Verhältnis seinerseits mit den an die zu Rimini im Jahre 359 versammelten Bischöfe gerichteten Worten an: „Es steht fest, daß das Heil aller Völker weit und breit auf diesem Grunde (d. i. der Kirche) beruht“ [1]).

Wie die Beherrschung des Staates, so beanspruchte die Kirche gleichfalls auf Grund ihres sakramentalen Charakters eine autoritative Stellung bezüglich der rechtlichen und sittlichen Ordnungen der Familie, indem sie vor allem die gesetzliche Grundlage für die Gültigkeit der Ehe bestimmte. Zunächst veranlaßte die Geringachtung der letzteren von Seiten der Kirche bereits die Söhne Konstantins d. Gr., das noch zu Recht bestehende poppäische Gesetz, welches auf die Ehelosigkeit ein Strafgeld gesetzt hatte, aufzuheben. Um aber der Ehe den auf ihr ruhenden Makel der Sinnlichkeit zu nehmen, sowie um die in die Ehe tretenden Christen vor den Gefahren der Ungläubigkeit zu schützen, war es Sitte geworden,

[1]) Sacros. conc., herausg. von Ph. Labbi und Gabr. Gossart, Paris 1671, tom. 2, S. 793.

zur Eheschließung die Einwilligung des Bischofs einzuholen. Der Brief des Ignatius an Polycarp, der wenn auch vielleicht unecht, doch jedenfalls in eine frühe Zeit hinaufreicht, sagt: „Es geziemt den in die Ehe tretenden Männern und Frauen ihr Bündnis nach dem Rate des Bischofs zu schließen, damit ihr Bund im Herrn und nicht im Fleische geschlossen werde." Tertullian behauptete sogar, daß die der Kirche nicht mitgeteilten ehelichen Verbindungen der Hurerei gleichgestellt würden [1]). Späterhin wurden die Ehen mit Nichtkatholiken bei Strafe der Exkommunikation verboten. Tertullian bezeichnete auch diese als Hurerei [2]). Das Konzil zu Elvira gestattete den Rechtgläubigen die Ehe mit Häretikern oder Juden nur unter der Bedingung, daß der akatholische Teil das katholische Glaubensbekenntnis annehme. Ebenso entschied das in die Jahre 343—381 fallende Konzil von Laodicäa. Das Konzil zu Chalcedon machte die Beobachtung dieser Vorschrift ganz besonders den niederen Kirchendienern zur Pflicht.

In größtem Maße wurde das Evangelium der freiwilligen Armut eine Quelle der kirchlichen Macht, da alle Christus zum Opfer gebrachten Güter der Kirche überwiesen wurden. Denn, meinte Salvian, man könne nicht besser für das Seelenheil sorgen, als wenn man der Kirche alles überließe. Auf diesem Wege erwarb die letztere durch ihre Armutslehre unermeßliche Reichtümer. Der altgläubige Geschichtschreiber Zosimus spottete über die Mönche mit den Worten: „daß sie seit ihrem Entstehen den einen Plan verfolgen, den größten Teil des Landbesitzes an sich zu bringen und unter dem Vorgeben, mit den Armen zu teilen, alle zu Armen gemacht haben" [3]).

Die Verneinung der weltlichen Wissenschaften zog endlich auch alle geistige Bildung in den Dienst der Kirche. Da alle Erkenntnis nur den einen Zweck haben sollte, den Menschen für das Jenseits vorzubereiten und da über das letztere nur die Kirche den wahren Aufschluß geben konnte, so hatte folglich alle menschliche Weisheit

[1]) De monogamia K. 11.
[2]) Ad uxorem lib. 2, 3.
[3]) Historiae 5, 23.

nur den einen Zweck, die Wahrheit der kirchlichen Lehren über das Jenseits zu erweisen und verständlich zu machen. Nur von dem Standpunkte der kirchlichen Glaubenslehre aus erschloß sich das Verständnis der Welt und des menschlichen Lebens. Die Glaubenslehre der Kirche war die Voraussetzung, die Grundlage aller Erkenntnis. Wenn Lactantius, Commodian, Hieronymus und Augustin in den oben angeführten Worten die weltlichen Studien der Wissenschaften verwarfen, so erklärten sie sich auch zugleich für die Beschränkung derselben auf die Erkenntnis der von der Kirche gelehrten göttlichen Wahrheiten. Die Kirche bannte alles Wissen, alles Erkennen auf den Umkreis ihres asketisch-hierarchischen Systems. Philosophie, Geschichtschreibung, Naturforschung und Kunst hatten ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in der Kirche und ihrer Lehre.

Die Kirche war der Mittelpunkt aller Interessen, der Maßstab aller Kritik geworden. Nicht der sittliche Charakter, sondern die kirchliche Rechtgläubigkeit eines Menschen gab den Ausschlag für die Beurteilung desselben. Die edelsten und tüchtigsten Persönlichkeiten wurden, insofern sie einer von der kirchlichen Lehre abweichenden religiösen Anschauung huldigten, mit den heftigsten Schmähworten beschimpft. „Kein wildes Tier," versicherte Ammianus Marcellinus, „ist so wild wie die meisten Christen, wenn sie im Glauben voneinander abweichen"[1]). Lactantius nannte den trefflichen, aber altgläubigen Kaiser Decius eine „fluchwürdige Bestie". Der vom Christentum abgefallene Kaiser Julian wurde von seinem ehemaligen Mitschüler Gregor von Nazianz der gemeinsten Ausschweifungen beschuldigt, obwohl der Kaiser sich gleich den Christen der strengsten Enthaltsamkeit befleißigte. Selbst der Mord des Kaisers fand in dem Kirchengeschichtschreiber Sozomenos einen Verteidiger. Indem der letztere berichtete, daß Julian nach der Versicherung des Libanius während der Schlacht von einem christlichen Soldaten ermordet sei, verglich er diesen den Tyrannenmördern des alten Griechenlandes mit dem Zusatze: „Noch weniger verdient derjenige einen Tadel, der um Gottes und der Religion

[1]) XXII 5, 4; XXVII 3, 12.

willen eine so kühne That vollbrachte“ [1]). Arius wurde ein „Scheusal“ genannt, nachdem er bereits und zwar unter den Anzeichen der Vergiftung gestorben war. Das Edikt des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, welches das Bekenntnis des christlichen Glaubens zum Staatsgesetz erhob, bezeichnete alle Andersgläubigen als „Irrsinnige und Wahnwitzige“. Andererseits war man geneigt, dem katholischen Gläubigen eben seiner Rechtgläubigkeit wegen alle sittlichen Verschuldungen nachzusehen, alle Gewaltthaten zu gestatten. Rasende Mönchshaufen durchzogen die Provinzen des Reiches, um die Tempel und Bildsäulen der alten Götter zu stürzen. Bischöfe, wie beispielsweise die von Edessa, von Apamea und Alexandrien, stellten sich an die Spitze fanatisierter Volkshaufen. Der Bischof Ambrosius warf sich zum Anwalt der Christen auf, welche zu Kallinikum in Mesopotamien eine Synagoge verbrannt hatten. Als der Kaiser Theodosius dem an der Zerstörung mitbeteiligten Bischof von Kallinikum befahl, die Synagoge auf eigene Kosten wieder aufzubauen, erklärte Ambrosius, der Bischof müsse ein Verräter an seinem Glauben werden, wenn er diesem Befehle gehorche; er selbst würde sich des gleichen Vergehens schuldig machen, wenn es in seiner Diözese noch Synagogen gäbe. Das kaiserliche Edikt, welches den Neubau der zerstörten Synagoge befahl, nannte er eine Schande für die Kirche. Theodosius war schließlich genötigt, gegen diesen seinen eigenen rechtgläubigen Eifer übertreffenden Fanatismus einzuschreiten und die Zerstörung der Tempel zu verbieten. Augustin sah sich sogar veranlaßt, die Behauptung zu widerlegen, daß ein katholischer Christ, weil er den rechten Glauben habe, nicht verdammt werden könne, auch wenn er ein verbrecherisches Leben geführt habe [2]). Die edle Humanität der christlichen Sittenlehre war durch die kirchliche Dogmatik völlig vernichtet.

Die Kraft der vom römischen Reiche umschlossenen Nationen, welche sich ehemals ganz in der Machtidee des Staates zusammen-

---

[1]) Sozomenos VI, 2.

[2]) De civitate Dei l. 21, K. 21 f.

faßte, hatte sich dem letzteren nunmehr völlig entzogen und mit derselben Ausschließlichkeit dem weltflüchtigen religiösen Gedanken der Kirche zugewandt wie ehemals dem Staate. Der Entwicklungsprozeß der römischen Kirche war darum zugleich der Auflösungsprozeß des römischen Reiches. Der innere Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungen erhellt wohl am klarsten aus einem Werke des größten abendländischen Kirchenlehrers, in welchem die antike Welt gewissermaßen ihre Schlußrechnung machte und das Facit ihrer ganzen Geschichte zog. Es war dies die Schrift des heil. Augustin „über den Gottesstaat", welche derselbe verfaßte, um den Einwurf zu widerlegen, daß das Christentum den Untergang des alten Reiches verursacht habe. Er behauptete, daß vielmehr die Gottlosigkeit der Römer denselben verschuldet habe. Zum Beweise dieses Satzes gab er einen kritischen Ueberblick über den ganzen Verlauf der römischen Geschichte, in welchem er darlegte, wie alle Bestrebungen der Römer von Anfang an auf Sünde beruht hätten. Augustin brach in dieser Schrift grundsätzlich mit der gesamten Tradition des klassischen Altertums. Und insofern bekundete gerade diese Schrift, welche die Schuldlosigkeit der christlichen Lehre an dem Untergange des Reiches nachweisen sollte, mehr als irgend eine andere Schrift des christlichen Altertums den inneren Zusammenhang zwischen dem Verfall des Staates auf der einen und dem Wachstum der Kirche auf der anderen Seite. Das antike Volkstum jener Zeit bejahte in dieser Schrift eines seiner größten Geister den inzwischen zur Thatsache gewordenen Zusammensturz des Reiches. Den eigentlichen Lebensnerv der römischen Geschichte, die Eroberungspolitik, nannte Augustin „einen großen Raub" [1]). Selbst in der besten Zeit der römischen Sittenstrenge, welche er bis zur Zerstörung Karthagos rechnete, fand Augustin nichts als eine Fülle von Ungerechtigkeit, Gewaltthaten und Lastern [2]). In viel höherem Grade galt dies von der nachfolgenden Zeit. Er verglich den römischen Staat dem Hause des Sardanapal. Die römische Geschichte seit dem Falle Kar-

[1]) L. 4, K. 6.
[2]) L. 2, K. 18.

thagos erschien ihm wie eine fortgesetzte wüste Orgie [1]). Die Ausdehnung des römischen Staates zu einem Weltreiche, für welches die Römer Jahrhunderte lang ihre ganze Kraft eingesetzt hatten, bezeichnete er als die Ursache endlosen Unfriedens [2]). Der römische Staat war, wie er sagte, streng genommen nicht einmal ein Staat zu nennen, weil ihm die wesentliche Eigenschaft eines solchen fehle, nämlich die Gerechtigkeit [3]). Rom war das zweite Babylon [4]). Ebenso verwerfend lautete das Urteil Augustins über die Persönlichkeiten, welche vorzugsweise als die Vorbilder des römischen Heldentums angesehen wurden. Persönliche Ruhmbegier schien ihm die Triebfeder ihrer Größe zu sein. Aus keinem anderen Beweggrunde als aus Ehrgeiz starben M. Scävola, M. Curtius und die Decier für das Vaterland [5]). Den Selbstmord des Cato, welcher den Untergang der römischen Staatsverfassung nicht überleben wollte, fand er mehr thöricht als männlich [6]). Denselben Vorwurf machte er allen Römern, welche sich den Tod gegeben hatten, um nicht in die Hände der Feinde zu fallen. Auch die weibliche Tugendhaftigkeit fand bei Augustin keine günstigere Beurteilung. Das altrömische Vorbild weiblicher Keuschheit, Lucretia, erschien ihm als ein schwachmütiges Weib, weil sie nicht den Mut gehabt habe, ihre Schande zu überleben. Er fand die Lobpreisungen der Römer auf diese edle Frau nicht begründet. Er stellte ihr die wegen ihres Glaubens eingekerkerten christlichen Frauen und Jungfrauen gegenüber, welche nicht Hand an sich selbst gelegt hatten, auch wenn sie wie Lucretia gewaltsam entehrt worden waren [7]). Nicht minder als mit der staatlichen und bürgerlichen Sittlichkeit, brach Augustin mit der Dichtung und Philosophie des Altertums. In dem Homer sah er nur den

---

[1]) L. 2, K. 20.
[2]) L. 3, K. 10.
[3]) L. 19, K. 21.
[4]) L. 18, K. 2.
[5]) L. 5, K. 14.
[6]) L. 1, K. 23.
[7]) L. 1, K. 19.

„Dichter der göttlichen Verbrechen“ [1]). Die alte Philoſophie erinnerte ihn wegen ihrer vielen Syſteme, von welchen jedes eine andere Wahrheit lehre, an die babyloniſche Sprachverwirrung [2]).

Auguſtin betrachtete, den Anſchauungen ſeiner Zeit gemäß, den römiſchen Staat als den allgemeinen Staat, als den Staat an und für ſich. In dem römiſchen Staate erſchien ihm alle irdiſche Staatsordnung verkörpert. Dem im römiſchen Staate vertretenen irdiſchen Staate ſtellte er den Gottesſtaat, d. h. die Kirche, gegenüber [3]). Jener war ihm der Inbegriff der Sinnlichkeit, dieſer die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen. Der irdiſche Staat war das Ziel derer, welche nach dem Fleiſche, der Gottesſtaat das Ziel derer, welche nach dem Geiſte leben [4]). Die Kirche erſchien ihm ſo hoch erhaben über den irdiſchen Staat, „wie der Himmel über die Erde, das ewige Leben über zeitliche Freude, dauernder Ruhm über nichtige Lobeserhebungen, die Gemeinſchaft der Engel über die Gemeinſchaft der Sterblichen“ [5]). Ein Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und dem chriſtianiſierten römiſchen Staate war für Auguſtin nicht vorhanden. Er ſah in dieſem wie in jenem nur den auf Sünde beruhenden weltlichen Staat. Die einzige, auf göttlichem Rechte beruhende Ordnung war ihm der Gottesſtaat der Kirche.

Als Auguſtin ſein großes Werk ſchrieb, welches die ſtaatliche Größe Roms ſo vollſtändig verwarf, brach auch in der Welt der Wirklichkeit das Reich der Römer in Stücke. Rom ſelbſt erlag im Jahre 410 dem Schwerte der Weſtgoten. Um dieſelbe Zeit begann die Verteilung der Reichsländer unter die germaniſchen Völker. Gallien, Spanien, Britannien, Italien und Afrika fielen in die Hände der unaufhaltſam vordrängenden Germanen. Nach wenigen Jahrzehnten war der römiſche Erdkreis von einem neuen

---

[1]) L. 4, K. 26.
[2]) L. 18, K. 41.
[3]) L. 8, K. 24; l. 13, K. 16.
[4]) L. 14, K. 4.
[5]) L. 5, K. 12.

Völkergeschlecht in Besitz genommen. Das Wort des Horaz, daß dereinst die Rosse der Barbaren auf der Asche Roms stampfen würden, hatte sich erfüllt. Die alte Welt war versunken und über ihre Trümmer bewegte sich das dunkle Getümmel ziehender Barbaren, bis der Tag des Mittelalters heraufdämmerte. Das antike Volkstum ging also nicht eher zu Grunde, als bis es selber sein staatliches Dasein verneint hatte.

Wie aber jene Schrift Augustins, von dem versinkenden Römerreiche sich abwendend, auf den den Gläubigen in himmlischer Verklärung strahlenden Gottesstaat hinwies, so baute auch die Wirklichkeit mitten im Zusammenbruche der alten Ordnungen die Grundfesten der neuen Ordnung auf, indem sie das System der Kirche hinsichtlich der Lehre wie der Verfassung in seinen Hauptzügen endgültig feststellte. Unmittelbar vor dem Sturze des Reiches und mitten während der Hochflut der Völkerwanderung schlossen die großen Konzilien des Abend- und Morgenlandes den christlichen Mythus ab und begründeten sie zugleich den durchgreifenden Zusammenhang der kirchlichen Hierarchie. Das Konzil zu Nicäa erkannte die Provinzialeinteilung der Kirche an, welche sich im Anschluß an die bestehenden staatlichen Verhältnisse durch das Herkommen ergeben hatte. Spätere Konzilien vervollständigten dieselbe und erließen Vorschriften über das Verhältnis des Diöcesanklerus zum Bischof und der Bischöfe zum Metropoliten innerhalb des allgemeinen Schemas der kirchlichen Provinzialordnung. Als letzte Instanz, als Schlußstein in dem Gewölbe des hierarchischen Systems fand der römische Bischof immer weitere Anerkennung und dies um so mehr, als der letztere sich in den namentlich von der morgenländischen Kirche aufgeworfenen religiösen Streitfragen mit dem dem Römertume eingeborenen staatlichen Genie als der zuverlässigste Vertreter der Einheitlichkeit in Lehre und Sitte bewährte. Aus diesem Grunde wurde der römische Bischof denn auch von allen Seiten als die höchste schiedsrichterliche Instanz angegangen. Im Jahre 313 überwies Kaiser Konstantin die Entscheidung über die in der afrikanischen Kirche ausgebrochene donatistische Spaltung dem Bischof Miltiades von Rom. Das in derselben Angelegenheit

zu Arles verſammelte Konzil übertrug die von ihm gefaßten, mit dem Urteile des römiſchen Biſchofs übereinſtimmenden Beſchlüſſe dem letzteren zur öffentlichen Bekanntmachung. Der bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entſtandene Streit über die Oſterfeier wurde von dem Konzil zu Nicäa dadurch erledigt, daß die in der römiſchen Kirche übliche Zeit der Oſterfeier in der ganzen Kirche eingeführt wurde. Die Synode zu Sardica vom Jahre 343 oder 344 geſtattete verurteilten Biſchöfen zum Schutze gegen die Arianer und Euſebianer die Berufung an den römiſchen Biſchof, welcher alsdann die Sache einer anderen Provinzialſynode zu einer neuen Prüfung unterbreiten ſollte. Die Stellung des römiſchen Biſchofs gab in den wechſelvollen Streitigkeiten zwiſchen Arianern und Rechtgläubigen den Ausſchlag. Wiederholt wurde der römiſche Biſchof in den durch den Arianismus veranlaßten Wirren von Seiten der morgenländiſchen Kirche um Beihilfe angerufen. Die Synode zu Antiochia vom Jahre 378 entſchied ſich für das Bekenntnis des römiſchen Biſchofs. In dem Streite zwiſchen der rechtgläubigen Kirche und den Pelagianern gingen die Synoden zu Karthago und Milevä vom Jahre 416 den Biſchof Innocenz I. um Entſcheidung an. In dem Streite über die Bezeichnung der Jungfrau Maria als der θεοδόχος oder θεοτόκος, als der Empfängerin oder der Gebärerin Gottes, wandten ſich ſelbſt der Patriarch Cyrill von Alexandrien und Neſtorius von Konſtantinopel an den römiſchen Biſchof Cöleſtin I., worauf der letztere im Jahre 430 den Neſtorius, welcher den Ausdruck „Gebärerin Gottes“ verwarf, für einen Ketzer erklärte. Die Synode zu Epheſus beſtätigte im folgenden Jahre das Urteil Cöleſtins. Das Urteil Leos I. über die Monophyſiten wurde im Jahre 451 vom chalcedonenſiſchen Konzile beſtätigt.

Dieſe ſchiedsrichterliche Stellung des römiſchen Biſchofs in den zweifelhaften Fragen des Glaubens und der Sitte gab die Veranlaſſung, daß der demſelben bisher gewährte Ehrenvorrang, ſeinem Anſpruche gemäß, im Sinne eines biſchöflichen Primates anerkannt wurde. Kaiſer Gratian erklärte in einem Geſetze vom Jahre 375 den römiſchen Biſchof mit ſeiner Synode als die höchſte richterliche Inſtanz für die abendländiſchen Biſchöfe. Selbſt die

morgenländische Kirche gestand auf dem Konzile zu Konstantinopel vom Jahre 381 dem römischen Stuhle wenigstens einen Ehrenvorrang vor allen Bischöfen zu. Kaiser Valentinian III. erkannte sodann in einem Edikte vom Jahre 445 den römischen Bischof als den „Rektor" der ganzen Kirche an.

Der römische Bischof war es, der auf hoher Warte mitten in den brandenden Fluten der Völkerwanderung die Heiligtümer der alten Welt bewahrte und der dieselben der neuen Welt, welche aus diesen Fluten heraufstieg, übermittelte und hierdurch die siegreichen Germanen doch schließlich dem Genius der Besiegten unterwarf. Der nationale Staat als die Wirklichkeit der diesseitigen Glückseligkeitslehre bildete den Anfangspunkt, die universale Kirche als die Wirklichkeit der übersinnlichen Glückseligkeitslehre des Christentums, bildete den Endpunkt der alten Geschichte. Der jenseitige Gottesstaat der römischen Kirche war das Endergebnis der alten und das Thema der nachfolgenden mittelalterlichen Geschichte.

Zweiter Teil.

Das Mittelalter und der christliche Gottesstaat.

Einleitung.

Der Ausgang der antiken Welt war zugleich der Anfangspunkt der mittelalterlichen Geschichte. Jene endete ihren Lauf in der transcendenten Glaubenslehre des Christentums, diese begann mit der letzteren ihren Weg. Die Glaubenslehre des Christentums bildete den Quellpunkt der mittelalterlichen Kultur. Der ganze Inhalt des menschlichen Daseins wurde auf jenseits der Erdenwelt gelegenen Zwecke zurückgeführt. Die christliche Lehre war gewissermaßen die Achse, um welche sich die Geschichte des Abendlandes im Mittelalter bewegte. Indem das letztere also die christliche Lehre vom Altertum übernahm, setzte es an dem Punkte ein, wo dieses seine Arbeit abgebrochen hatte. Der Aufbau des christlichen Gottesstaates, mit welchem der Tag der alten Völker sich geneigt hatte, wurde das Problem der mittelalterlichen Welt. Der Zusammenhang beider Zeitalter wurde durch die römische Kirche gewahrt. In der letzteren hatte sich der Geist des griechischen, jüdischen und römischen Altertums zu einem einheitlichen System zusammengefaßt. Die römische Kirche war die Syntheſe der abendländischen und morgenländischen Bildung des Altertums. Indem dieselbe also die germanischen Völker ihrer Autorität unterwarf, wurde der religiöse Geist des Altertums zur Grundlage der mittelalterlichen Kultur. Altertum und Mittelalter reichten sich die Hände in dem Gottesstaate der christlichen Kirche.

Die Kirche war in der That der Felsen der Verheißung, welchen die Sturmfluten der germanischen Völkerwanderung nicht

zerbrechen konnten. Während das römische Reich zusammenstürzte, blieb die Kirche in dem Wechsel der Zeiten und Völker bestehen. Allerdings wurde auch sie durch die Völkerwanderung in ihrem Bestande verkürzt und zwar hinsichtlich des äußeren Umfanges wie der inneren Kraft ihrer Autorität. Einmal verlor sie ihre bisherige Machtstellung in den von den Germanen besetzten Provinzen des westfränkischen Reiches. Sodann mußte die Kirche, auch nachdem sie die germanischen Völker für sich gewonnen hatte, die praktische Geltung ihrer asketisch-hierarchischen Grundsätze, welche in der römischen Zeit längst bestanden hatte, aufs neue wieder erringen. Sie mußte nach der Beendigung der germanischen Völkerwanderung ihren Eroberungszug durch die abendländische Welt zum größten Teil wieder von vorn beginnen. Während sich aber in der römischen Zeit der Lehrbegriff der Kirche erst hatte entwickeln müssen, stand derselbe jetzt den Germanen gegenüber in seinen Grundzügen fertig ausgebildet da. Es handelte sich jetzt nicht um die Ausbildung einer neuen Religionslehre wie am Ausgange des Altertums, sondern nur um die Einführung einer bereits fest in sich abgeschlossenen Weltanschauung hochgebildeter Kulturvölker in den Vorstellungskreis der noch in unentwickelter Jugend stehenden germanischen Völkerschaften.

Zunächst war keiner der größeren Germanenstämme, welche die Provinzen des römischen Reiches besetzt hatten, der kirchlichen Lehre zugethan. Dieselben hingen vielmehr zum Teil noch ihrem alten Götterglauben, zum Teil aber dem arianischen Christentum an. Diejenigen, weche anfangs den katholischen Glauben angenommen hatten, wie Burgunden und Sueven, traten später zum Arianismus über. Das arianische wie das heidnische Germanentum behauptete sich aber in schroffem Gegensatze zu dem System der römischen Kirche. Während das letztere auf der Verneinung der Sinnenwelt beruhte, befand sich das Germanentum in dem Zeitalter seines epischen Heldentums und war mit voller Jugendkraft dem Genusse seines irdischen Daseins ergeben. Während die Disciplin der römischen Kirche die strengste Unterordnung des Einzelnen unter ihre Autorität forderte, war gerade den Germanen die schrankenlose Behauptung der eigenen Individualität mehr als

irgend einem Völkerstamme eigentümlich. So stand der germanische Charakter in scharfem Gegensatze zu beiden Bestrebungen der Kirche, der asketischen wie der weltherrschaftlichen. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts gelang es endlich der Kirche in der Germanenwelt eine dauernde Stellung zu fassen und ihre Lehre in letztere hineinzutragen. Der Widerstreit des weltlich und staatlich gesinnten Germanentums gegen das asketische und kirchliche Prinzip des Katholizismus und der Sieg des letzteren über das erstere bildete den Schwerpunkt in dem folgenden Jahrtausend der mittelalterlichen Geschichte.

Die erste Verbindung fand die Kirche mit dem Frankenreiche und drang von diesem aus und mit Hilfe desselben siegreich in die germanischen Staaten ein. So günstig aber die Verbindung von Staat und Kirche für die Entwicklung der letzteren auch wirkte, so war sie von Seiten des Staates doch zunächst nicht zu diesem Zwecke, sondern allein des eigenen Machtinteresses wegen geschlossen. Das letztere war ursprünglich ausschließlich maßgebend für die Förderung des kirchlichen Wachstums von Seiten des Staates. Die Kirche der Merovinger-Zeit stand unter der Herrschaft des Staates und seiner Machtzwecke.

Unter den Pippiniden und Karolingern änderte sich dieses Verhältnis, insofern für dieselben das Interesse der Kirche ebenso maßgebend wurde wie dasjenige des Staates. Die Ausbildung und Befestigung der ersteren wurde mit demselben Eifer betrieben wie diejenige des letzteren. Eben aus diesem Grunde wurden durch die karolingische Gesetzgebung beide Gebiete, Geistliches und Weltliches, Staat und Kirche voneinander geschieden. Die Trennung von Staat und Kirche war der leitende Gedanke der karolingischen Gesetzgebung. Doch war diese Scheidung insofern eine sehr einseitige, als der Klerus wohl von der staatlichen Jurisdiktion eximiert, die Einwirkung der Kirche auf den Staat hingegen im weitesten Umfange zugelassen wurde. Die staatliche Gesetzgebung und Regierung wurde von kirchlichen Gesichtspunkten so sehr durchdrungen, daß die Kirche sich als der eigentliche Inhalt und Zweck des Staatsregimentes darstellte. Die karolingische Politik legte demnach den Grund zu dem späteren

weltherrschaftlichen Regimente der Kirche. Doch behielt sich in dem Zeitalter der Karolinger die Krone noch das Recht vor, die religiösen Zwecke der Gesetzgebung und Politik nach eigenem Ermessen zu bestimmen. Die Krone hatte die Idee des christlichen Gottesstaates recipiert, jedoch die Leitung des letzteren sich selber vorbehalten. Da aber die übersinnliche Idee des Gottesstaates nicht im weltlichen Staate, sondern in der Kirche vertreten war, so stand jener Machtbesitz des Staates im Widerstreite mit dem irdischen Charakter desselben, einem Widerstreite, dessen Lösung die Aufgabe der nachfolgenden Zeit wurde.

Der Beruf der Kirche zur Leitung des Gottesstaates trat dann überzeugend hervor, als bald nach dem Tode Kaiser Karls des Großen das fränkische Reich zerfiel und als demnach nur die Kirche als die höhere Einheit dieser Teile bestehen blieb. Das Kaiserreich, welches hundert Jahre später Otto I. begründete, konnte daher das Recht seines Bestehens und seines Machterwerbes nur aus der universalen Idee der Kirche schöpfen, da der Staat selbst seine Universalität längst verloren hatte. Die Kirche war seit Otto I. thatsächlich die rechtliche Grundlage für die Existenz und die Machtzwecke des Reiches. Dieses Verhältnis von Staat und Kirche mußte den ersteren als die niedere menschliche, die letztere als die höhere göttliche Ordnung erscheinen lassen und die Veranlassung geben, die in der karolingischen Zeit begonnene Trennung beider Gebiete fortzuführen. Der letzte Akt dieses Trennungsprozesses, das kirchliche Verbot der geistlichen Investitur von Seiten des Staates, war aber zugleich der erste Schritt zur Begründung des kirchlichen Weltregimentes. Es war nur eine aus der von den Karolingern begonnenen und den deutschen Kaisern vollendeten Trennung von Staat und Kirche sich ergebende logische Schlußfolgerung, wenn der Papst Gregor VII. den Anspruch der Kirche über den Staat erhob. Da alle Weltverhältnisse nach der übersinnlichen Idee des Gottesreiches gestaltet werden sollten, so mußte der weltliche Staat den göttlichen Zwecken der Kirche untergeben oder der letzteren vollständig einverleibt werden. Der Sieg Gregors VII. über Heinrich IV. entschied den Kampf der Kirche mit dem weltlichen Staate im allgemeinen, da der Kaiser der Vertreter der

höchsten weltlichen Macht und dem Rechte nach sogar der Inhaber aller weltlichen Gewalt überhaupt war. Mit jenem Siege war endlich der große Tag des Herrn erschienen, an welchem alle menschlichen Dinge dem göttlichen Gesetze der Kirche sich untergeordnet hatten. Die irdische Körperwelt verblaßte dem religiösen Bewußtsein zu einem großen allegorischen Lehrgedicht auf die Geisterwelt des Jenseits. „Es war", sagte der Cluniacensermönch Rudolf Glaber mit Bezug auf die religiöse Erweckung jener Zeit, „als ob die Welt das alte Gewand von sich abgeworfen und das weiße Kleid der Kirche angethan hätte" [1]). Was der heil. Augustin einst im Geiste geschaut hatte, war nun zur sichtbaren Wirklichkeit geworden. Das Werk, welches die alte Welt noch unfertig hatte zurücklassen müssen, war zu Ende geführt. Die ganze Welt der Christenheit war zur Kirche geworden. Das fränkische Königtum der Merovinger, das Kaisertum der Karolinger, das römisch-deutsche Kaisertum und das Papsttum Gregors VII. und seiner Nachfolger waren die vier Entwicklungsphasen der Idee des christlichen Gottesstaates.

Der Zeitraum von Gregor VII. bis zur zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts war das klassische Zeitalter der mittelalterlichen Geschichte, insofern die religiöse Idee derselben in diesen Jahrhunderten ihren vollendetsten Ausdruck fand. Askese und kirchliche Weltherrschaft, diese beiden sich gegenseitig bedingenden Voraussetzungen des übersinnlichen Gottesstaates, waren innerhalb jenes Zeitraumes in noch ausgedehnterem Maße die bewegenden Mächte des Völkerlebens geworden als sie es im christlichen Altertum gewesen waren. Was das letztere nur in seinen Grundzügen angelegt hatte, wurde durch das Mittelalter zu einem umfassenden System ausgebildet. Askese und kirchliche Weltherrschaft drangen bis in das innerste Leben der abendländischen Völker. Das politische und wirtschaftliche Dasein der letzteren, Wissenschaft und Kunst waren bis in die kleinsten Beziehungen des alltäglichen Lebens gleichmäßig von diesen beiden Gedanken des kirchlichen Lehrbegriffs bestimmt. Das Mittelalter trug in seiner ganzen

[1]) Hist. lib. III, 4 bei Duchesne, hist. Francor. script. t. IV, p. 27.

Bildung den Schmerzenszug der Weltverneinung auf der einen und den gewaltthätigen Charakterzug der Welteroberung auf der andern Seite. Das Sinnbild der christlichen Religion, das Kreuz, war dem Mittelalter zugleich das „Zeichen der Abtötung" wie der „Weltüberwindung". Das Mittelalter überwand und beherrschte die Welt, indem es dieselbe verneinte. Der Welt absterben bedeutete soviel als der Kirche leben. Die Erfüllung der drei asketischen Tugenden Armut, Keuschheit und Gehorsam stellte also die Aufgabe, die ganze Persönlichkeit mit ihren materiellen und geistigen Interessen der Kirche zum Opfer zu bringen. In demselben Verhältnisse als auf der einen Seite die Welt verneint wurde, mußte auf der andern Seite die Kirche bejaht werden. Die Steigerung der Askese hatte die entsprechende Steigerung der kirchlichen Weltmacht zur notwendigen Folge. Beides, Weltverneinung und kirchliche Weltherrschaft waren in der Anschauung des Mittelalters gleichbedeutende Begriffe. In der erschöpfenden Ausbildung dieser beiden sich gegenseitig bedingenden Strebungen lag die Eigenart, das Wesen der mittelalterlichen Kultur. Nur unter dem Gesichtspunkte der gleichmäßigen Geltung von Askese und priesterlichen Weltherrschaft ist der Geist der mittelalterlichen Geschichte zu begreifen.

Indem nun der weltherrschaftliche Gedanke der Kirche alle irdischen Dinge in den Wirkungskreis der letzteren zog, führte eben die Kirche, welche auf der einen Seite in ihrer transcendenten Metaphysik von der Erdenwelt abstrebte, auf der anderen Seite in ihrem hierarchischen Prinzipe wieder mitten in die Welt und ihre Interessen zurück. Denn in demselben Maße als die Macht der Kirche stieg, wurde die Kirche zur Welt. Da es ihre Aufgabe war, alle Güter und Kräfte der irdischen Welt unter ihrem Machtgebote zu vereinigen, so bildete die Welt den Gesamtinhalt ihres Daseins. Die Kirche war der Mittelpunkt, in welchem alle weltlichen Mächte zusammenströmten. Durch die Tugend der Armut erwarb die Kirche unermeßliche Reichtümer, durch die Tugend des Gehorsams erwuchs sie zu dem größten und mächtigsten Staatswesen, welches es jemals gegeben hat, durch die Tugend der Keuschheit endlich gewann sie ein unvergleichlich bewegliches, zu jeder

Zeit und an jedem Ort kampfbereites Beamtenheer. Die übersinnliche Idee des Christentums setzte sich in der Kirche auf jedem Gebiete ihrer Tugendlehre mit logischer Folgerichtigkeit in den Gegensatz einer systematischen Bejahung der Sinnlichkeit um. Die weltbeherrschende Tendenz der römischen Kirche hielt der asketisch-übersinnlichen Idee der christlichen Metaphysik das Gegengewicht. Indes das Mittelalter in Staat und Familie, in Wirtschaft, Recht, Kunst und Wissenschaft sich von der Sinnenwelt abwandte, strebte es in der Kirche mit demselben Eifer wieder zur Welt zurück. In diesem Zirkel lag die Tragik der mittelalterlichen Geschichte.

Die Idee des Mittelalters, der übersinnliche Gottesstaat, widerlegte sich durch die Folgerungen seines eigenen Prinzips. Die größte Machtentwicklung desselben war zugleich die Ursache seiner Auflösung. Gerade die Kreuzzüge, in welchen der Gottesstaat der römischen Kirche seine höchste Verwirklichung erreichte, führten alle Gebiete des Lebens, Staat, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft in die Weltlichkeit zurück. Eben die Kreuzzüge, in welchen die Verbrüderung der christlichen Nationen und die Ergebenheit der Staatsgewalten für die Zwecke der Kirche den Höhepunkt erreichten, dienten dazu, die nationalen Gegensätze zu verschärfen und die selbstherrlichen Machtansprüche der Staatsgewalten zu steigern. Eben die Kreuzzüge ferner, in welchen die christlichen Völker mit so freudiger Opferwilligkeit Gut und Blut hingaben, um das heilige Land den Ungläubigen zu entreißen, wurden die Ursache einer wirtschaftlichen Entwicklung, einer materiellen und geistigen Bereicherung des Lebens, welche die christlichen Völker fester als jemals an die Erdenwelt fesselte. Ein Gebiet nach dem andern löste sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte aus dem asketisch-hierarchischen System des Gottesstaates ab, um sich selbständig nach seinen eigenen Zwecken zu gestalten. Da nun diese Bestrebungen sich dem weltherrschaftlichen Gedanken der Kirche zu entwinden suchten, ohne doch zugleich die Grundlage desselben, den sakramentalen Charakter des Priestertums zu beseitigen, so entstand dadurch ein Widerstreit zwischen der praktischen Sittlichkeit und dem religiösen System, ein Widerstreit, welcher in der Reformation des 16. Jahrhunderts seine Lösung fand, indem dieselbe

die Lehre von dem sakramentalen Charakter des Priestertums verneinte und infolgedessen der immanenten Ethik des praktischen Lebens eine freie Bahn brach. Der Idee des mittelalterlichen Gottesstaates wurde durch die Reformation ihre theoretische Grundlage entzogen und die transcendente Metaphysik der christlichen Weltanschauung wurde in der ursprünglichen Gestalt, in welcher sie vor der Entstehung der Kirche erschienen war, wiederhergestellt. Indem aber die Reformation eine immanente Ethik in sich aufnahm, führte sie zugleich über die christliche Heilslehre hinaus und zur antiken Welt zurück. Die Rückkehr zur evangelischen Lehre Christi und zu der Bildung der antiken Welt waren die beiden gleichmächtigen Strömungen des ausgehenden Mittelalters. Die Verschmelzung von mittelalterlicher und antiker Bildung und die Aufhebung beider Gegensätze in einer höheren Einheit waren das Problem, welches das versinkende Mitteltalter der neueren Zeit hinterlassen hat.

I. Das Germanentum.

Wie der religiöse Mythus der alten Völker, so ging auch der germanische Mythus von der Vorstellung der Einheit von Gott, Mensch und Natur aus. Die Götter der Germanen waren nach Maßgabe der menschlichen Persönlichkeit personifizierte Naturkräfte. Der in den Zeitmaßen der Jahreszeiten sich ewig wiederholende Rhythmus der Natur wurde in eine einmalige, die ganze Weltdauer umspannende Handlung des Götter-, Riesen- und Menschengeschlechts umgedichtet. Die Götter waren die Vertreter des fruchtbringenden Sommers, die Riesen die des erstarrenden Winters. Die Sommerzeit bedeutete also die Herrschaft der Götter, die Winterzeit die Herrschaft der Riesen. Den Wechsel beider Zeiten führte der personifizierende Mythus des Weltjahres auf sittliche Beweggründe zurück. Die Götter waren als die Vertreter der lebensschaffenden Wärme das Prinzip des Guten, die Riesen als die Vertreter des erstarrenden Frostes das Prinzip des Bösen. Da nun die Herrschaft der Götter in dem dem Jahreslaufe nachgebildeten Weltjahre ebenso wie der Sommer des Zeitjahres dereinst ihr Ende finden sollte, so konnte dieser Vorgang nur in einem Abfalle der Götter von sich selbst, in einer sittlichen Verschuldung derselben seine Erklärung finden. Das Weltjahr fand sein Ende in dem durch die Verschuldung der Götter bewirkten Siege der Riesen. Am Ende der Welt, in der Götterdämmerung werden die Götter und die gleichfalls schuldbeladenen Menschen im Kampfe mit den Riesen zu Grunde gehen. Aber auch die Riesen werden im Kampfe fallen. Zum Schluß dieser ungeheuren Katastrophe werden Sonne, Mond und Sterne auf

die Erde niederstürzen. Flammen fahren aus Muspelheim und verzehren die Welt. Darauf aber bricht ein neuer Schöpfungsmorgen an. Eine neue Erde taucht aus den Fluten des Weltmeeres empor. Ein neues schuldloses Götter- und Menschengeschlecht ersteht, welche von dem aus Hels Hause zurückgekehrten Baldur beherrscht werden. Ein ewiger Frühling beglückt Götter und Menschen, denn die Frostriesen kehren nicht wieder.

Das Naturleben bildete also die Grundlage der germanischen Weltanschauung. Sittliches und Natürliches blieben in eins verschmolzen. Den Naturerscheinungen wurden sittliche Beweggründe unterlegt, während sich andererseits die letzteren als Naturereignisse abspielten. Das Gute und Böse blieben naturalistische Begriffe, insofern sie mit den Begriffen des dem materiellen Leben Nützlichen und Feindlichen zusammenfielen. Das Gute führte auf die Götter, diese aber auf die fruchtbringende Wärme zurück wie das Böse auf die Riesen und den lebentötenden Frost. Freilich waren die aus der sinnlichen Natur gehobenen Begriffe des Göttlichen und Guten bereits der erste Ansatz zu einem Bruch mit der Natur. Das Prinzip des Natürlichen würde auch den germanischen Mythus wie einst den griechischen über sich selbst hinaus geführt haben. Das Naturleben war ja bereits in eine Tragödie umgedichtet und der Wechsel der Dinge auf eine sittliche Verschuldung zurückgeführt. Die weitere Fortbildung des Mythus würde voraussichtlich auch bei den Germanen eine grundsätzliche Verneinung der Natur ergeben haben. Aber diese Entwicklung wurde durch die Einführung des Christentums unterbrochen. Der Gedanke einer Gegenstellung von Geist und Natur blieb unerschlossen in der Tiefe des Mythus verborgen.

Dem Charakter des letzteren war der Charakter des geschichtlichen Germantums der Urzeit entsprechend. Die Germanen legten den Naturkräften nur darum sittliche Motive unter und begriffen dieselben nur darum als göttliche Persönlichkeiten, weil sie selber noch nichts anderes waren als Natur. Daher waren auch die Interessen, welche das Germanentum bewegten, andere als die Interessen der vom Christentum beherrschten Völker der alten Welt. Der weltverneinende Geist der christlichen Lehre war dem Germanentum völlig

fremd. Das letztere war vielmehr ebenso wie einst die Völker der alten Welt im Beginne ihrer Entwicklung lediglich mit der Geltendmachung seiner weltlichen Interessen beschäftigt. Während die im römischen Reiche zusammengefaßten Völker in der Auflösung ihrer bisherigen staatlichen Ordnungen begriffen waren, standen die Germanen auf der Anfangsstufe ihrer staatlichen Zustände. Die Aufgabe, welche die Germanen beschäftigte, war darum nicht die Begründung eines auf jenseitige Zwecke gerichteten Gottesstaates, sondern vielmehr der erste Aufbau allgemeiner staatlicher Ordnungen innerhalb ihrer von individueller Willkür zersplitterten Gesellschaft. Die Konflikte, welche die germanische Welt durchzogen, bewegten sich nicht um den Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen, sondern um den des Individuellen und Allgemeinen.

Von dem noch vom Halbdunkel des Mythus umschleierten Bewußtsein dieser Urzeit bis auf den lichten Tag der Gegenwart zieht sich durch die germanische Geschichte ein fast niemals ruhender Widerstreit zwischen dem individuellen Freiheitstriebe und den Bedingungen einer staatlichen Zusammenfassung der Kräfte. Der erstere nimmt in diesem Widerstreit das durchaus vorherrschende und maßgebende Interesse in Anspruch. Niemals kann das Germantum es genügend begreifen, daß das ewige Problem aller Staatsbildung in dem harmonischen Ausgleich zwischen der individuellen Freiheit und dem gesamtheitlichen Interesse besteht, daß eben die Erhaltung der ersteren den Verzicht auf einen Teil derselben zum Zwecke der staatlichen Gemeinschaft erfordert und daß eine schrankenlose Behauptung der individuellen Freiheit gerade den sicheren Untergang derselben zur Folge haben muß. Eben deshalb, weil der Ausgangspunkt des Germanentums fast ausschließlich die individuelle Freiheit ist, pflegt auch die Geschichte des deutschen Volkes, welches infolge seiner geographischen Lage dem Zusammenstoße mit feindlichen Mächten am meisten ausgesetzt ist, so oft in dem entgegengesetzten Extrem einer schmachvollen politischen oder geistigen Knechtschaft zu enden. Unfähig, sich selber zu bezwingen, muß der individualistische Freiheitstrieb feindlicher Gewalt unterliegen. Die individuelle Freiheit bleibt immer der einzige, aus dem eigenen Antriebe des Germanentums

hervorspringende Gesichtspunkt, während die staatsbildende Sammlung demselben nur durch die von außen drängende Notwendigkeit gewaltsam aufgezwungen wird. An diesem Individualismus, welcher die zu einer weltgeschichtlichen Machtstellung erforderliche Kraftsammlung fortwährend zerstörte, sind schließlich alle großen Unternehmungen der deutschen Nation im Mittelalter wie in der Neuzeit gescheitert oder nur zu einer kümmerlichen Bedeutung gelangt. Die einseitige Behauptung der individuellen Freiheit ist die Schicksalsmacht, welche über dem Leben des Germanentums schwebt, welche eine übermächtige Entwicklung desselben immer aufs neue zerstört und das weltgeschichtliche Wachstum desselben auf immer in engen Schranken gebunden hält.

Als ungebändigte Naturkraft trat dieser Individualismus in den ersten Anfängen der germanischen Geschichte hervor. Der Lebensdrang, die Leidenschaft der Germanen bewegte sich fast in denselben Maßverhältnissen wie die Naturgewalt ihrer Götter. Ihre persönliche Tapferkeit war unübertroffen. Sie schienen nach Aussage der Römer die Schwäche der Todesfurcht nicht zu kennen. Wie der Sturmwind fuhren sie gegen den Feind. Ihr Mut und Ungestüm warf jeden Widerstand des Feindes nieder. Sie waren „dem Feuer gleich an Raschheit und Gewandtheit", wie Plutarch sagte [1]). Derselbe Schriftsteller verglich das Getöse ihres Angriffes bei Vercellä mit einem wogenden, brausenden Meere. Wie himmelstürmende Titanen erschienen sie in der Beschreibung, welche Plutarch von dem Angriffe der Cimbren auf das jenseits der Etsch errichtete Lager des Konsuls Catulus gibt. „Wie Giganten," schrieb er, „rissen sie die Höhen ringsherum nieder, entwurzelten Bäume, Felsblöcke, ja ganze Erdhügel schleppten sie zugleich in den Fluß und drängten das Wasser über die Ufer." Die römischen Soldaten aber flüchteten vor Schrecken über diesen Anblick aus dem Lager. In der Schlacht, welche Cäsar gegen Arioviſt schlug, fanden die römischen Legionen nicht Zeit, von ihren Pilen Gebrauch zu machen wegen der Schnelligkeit des feindlichen

[1]) Vita Marii K. 1.

Angriffs [1]). Der weibliche Charakter war in denselben Maßverhältnissen gestaltet wie der männliche. Groß und heldenhaft wie die Walküren des Mythus erscheinen die germanischen Frauen. In der Schlacht standen sie auf der Wagenburg und begeisterten die kämpfenden Männer durch ihren Zuruf. Als den Frauen der Teutonen nach der unglücklichen Schlacht bei Aquä Sextiä von Marius die Bitte abgeschlagen wurde, sie den vestalischen Jungfrauen zum Geschenk zu schicken, töteten sie sich selbst in der folgenden Nacht. Valerius Maximus fügte dem Bericht über diesen Vorgang die Worte hinzu, daß, wenn die Männer die Tapferkeit ihrer Frauen besessen hätten, es um die Trophäen des teutonischen Sieges mißlich gestanden haben würde. Die Frauen der Cimbrer traten mit den Waffen in der Hand den fliehenden Männern entgegen und töteten viele von ihnen. Dann töteten sie ihre Kinder und schließlich sich selbst. Die Frauen der Sueven beschworen, wie Cäsar erzählt, unter Thränen die in den Kampf ziehenden Männer, sie nicht in die Knechtschaft der Römer fallen zu lassen [2]). Wie Tacitus erzählt, sollen sogar wankende Schlachtreihen durch die Frauen wieder zum Stehen gebracht worden sein [3]). In kriegerischer Heldengröße erscheinen auch die wenigen historischen Frauengestalten, welche uns durch die römischen Geschichtsschreiber bekannt geworden sind, so jenes Bructererмädchen, Namens Veleda, deren Befehle die aufständischen Bataver als prophetische Aussprüche befolgten [4]), so ferner jenes Weib von „übermenschlicher Größe", welches dem Drusus an der Elbe mit den kühnen Worten entgegentrat: „Wohin willst du, unersättlicher Drusus? Das Geschick hat dir nicht bestimmt, alles dieses zu schauen. Ziehe hin! denn das Ende deiner Thaten und deines Lebens ist herbeigekommen" [5]).

Aber diese wilde Tapferkeit war ohne nachhaltigen Wert,

---

[1]) Caes. I, 52.
[2]) Caes. d. b. g. 1, 51.
[3]) Tacit. Germ. K. 8.
[4]) Tacit. hist. IV, K. 61.
[5]) Cassius Dio l. 55, K. 1.

da sie nur auf einer schrankenlosen Behauptung der eigenen Persönlichkeit beruhte und wohl den augenblicklichen Antrieben der letzteren folgte, nicht aber der berechnenden Klugheit einer einheitlichen Leitung sich dienstbar machte. Darum waren die Germanen ebenso widerstandslos in der Niederlage, wie sie unwiderstehlich im Ansturm waren. Die römischen Geschichtsschreiber Cäsar, Plutarch, Tacitus u. s. w. waren einig in dem Urteile über die geringe Nachhaltigkeit der Germanen. Die von dem Schlachtfelde bei Aquä Sextiä flüchtenden Teutonen ließen sich würgen ohne nur den Mut des Widerstandes zu finden. Dieselben Leiber, welche zu Vercellä bei ihrem Angriffe wie eine Meereswoge aufrauschten, zerschmolzen wenige Stunden später in der Julisonne desselben Tages wie Schnee. Darum endeten die Niederlagen der germanischen Heere so häufig mit einer fast völligen Vernichtung des ganzen Stammes. Die wilde Tapferkeit der Germanen verschmähte zum eigenen Unheil den klugen Rat des Armin, mit dem Angriffe auf die römischen Legionen so lange zu warten, bis dieselben aus ihrem festen Lager ausgerückt und auf freies Terrain gelangt sein würden [1]). Der ungebrochene Individualismus widerstrebte jeder Zucht und Disciplin. Ein Führer der aufständischen Bataver, namens Tutor, sagte von den Germanen, sie „kennten keinen Befehl, keine Leitung, sondern thäten alles nach Willkür“ [2]). Als Naturmenschen, welche lediglich ihren eigenwilligen, augenblicklichen Antrieben zu folgen gewohnt waren, schilderte auch der jüdische Geschichtsschreiber Josephus die Germanen. Die Worte, welche derselbe über die germanische Leibwache des Kaisers Gajus äußerte, waren selbstverständlich mit allgemeiner Beziehung auf die Germanen gesagt. „Es ist, sagte Josephus, ihnen eigen, dem Zorne unbedingt zu folgen, was auch bei anderen Barbaren nicht selten ist, weil sie nichts darauf geben, für das was sie thun, die Vernunft walten zu lassen“ [3]). Sie legten, wie er weiter bemerkte, für die Wertschätzung der Menschen nicht die Tugendhaftigkeit der

[1]) Tacit. annal. I, 68.
[2]) Tacit. hist. IV, 76.
[3]) Antiq. Jud. XIX, 1, 15.

letzteren, sondern nur ihr eigenes, persönliches Interesse als Maßstab an. Jahrhunderte lang suchte ein großer Bruchteil der Germanen denn auch den Kampf, ohne einen höheren Zweck mit demselben zu verbinden als Ehre und Beute. Darum leisteten sie bereitwillig Kriegsdienste in den Heeren der Römer, deren wichtigste Aufgabe die Bekämpfung ihrer eigenen Volksgenossen war. Im Kriegsdienste der Römer haben sie Jahrhunderte lang alle Ansätze einer größeren staatlichen Machtentwicklung ihrer heimischen Volksgenossen am eifrigsten zerstören helfen.

Aber die vielen, schweren Niederlagen, welche die Germanen durch die Römer erlitten, sowie die durch die anschwellende Völkerflut sich steigernde Bedrängnis ihrer Lage zwangen sie schließlich dennoch dazu, ihre wilde Naturkraft zu bändigen und sich einer gewissen staatlichen und militärischen Zucht zu fügen. Der Kampf gegen das Römertum in Angriff und Abwehr hatte die Germanen zu einer umfassenderen und festeren Sammlung ihrer Kräfte getrieben. Ueber die freien Volksgenossen erhob sich die königliche Gewalt und gewann im Laufe der Zeit immer mehr an Macht und Selbständigkeit. Im Zusammenhang mit dieser inneren Sammlung stand die nach auswärts greifende Einigung der Kräfte. Die vielen kleinen Völkerschaften begannen schon seit dem dritten Jahrhundert sich zu größeren Stämmen zusammenzuschließen. Es entstanden die großen Stämme der Franken, Sachsen und Alemannen. In beiden Beziehungen bildete sich das staatliche Leben der Germanen weiter aus, nachdem sie die Widerstandskraft des römischen Staates gebrochen hatten und in den ehemaligen Provinzen desselben seßhaft geworden waren. Die ersten Gründer germanischer Staaten, Alarich, Athaulf, Odovaker, Theoderich und Chlodovech, waren groß angelegte politische Naturen, welche mit weitsichtiger Klugheit verfuhren. Alarich verfolgte von dem Augenblicke seiner Wahl bis zu seinem Tode den Gedanken, den Westgoten eine selbständige, nationale Stellung im römischen Reiche zu erobern. Athaulf hegte sogar eine Zeitlang die Absicht, das römische Imperium in ein gotisches zu verwandeln. Theoderich wollte Goten und Römer zu einem einzigen Volke verschmelzen und erhielt seiner staatsmännischen Einsicht wegen den Beinamen des Großen. Der

Frankenkönig Chlodovech endlich war zwar gewissenloser, aber auch zugleich berechnender und klüger als alle. Die Befestigung und Vermehrung der königlichen Gewalt und die Einigung der einzelnen Stämme zu größeren staatlichen Verbänden waren die leitenden Grundsätze der germanischen Staatsentwicklung vom dritten Jahrhundert bis zu dem Frankenkönige Karl d. Gr.

Dennoch pflanzte sich der Widerstreit zwischen dem individuellen Freiheitstriebe und den staatlichen Gesamtzwecken auch auf diese epische Heldenzeit des Germanentums fort. Der erstere ließ die Germanen auch in der weltgeschichtlichen Wendung dieser Zeit nicht das Ziel erreichen, welches ihnen bei einer energischeren staatlichen Gesinnung erreichbar gewesen wäre. König Athaulf mußte auf den Plan, seine Goten in die Weltstellung des Römertums zu heben und das römische Reich in ein gotisches zu verwandeln, verzichten, weil, wie er erklärte, die Erfahrung ihn belehrt habe, daß der zuchtlose, barbarische Sinn der Goten sich den staatlichen Gesetzen nicht unterzuordnen vermochte [1]). Das Heldentum jener Zeit ereichte eine rücksichtslose Härte, welche oft an die Gestalten der epischen Dichtungen erinnerte. Der scharfe Witz des Langobarden an der Tafel des Gepidenkönigs Turisind, dessen Sohn von dem Gefolgsherrn des ersteren, dem jungen Alboin, im Kampfe getötet war, bildete ein geschichtliches Seitenstück zu den aufreizenden Worten Hagens gegenüber dem Könige Etzel und seiner Feindin Kriemhild [2]). Auch das Laster bewegte sich in den Größenverhältnissen der epischen Menschlichkeit. Die unersättliche Eroberungsgier und die listige Bosheit des Frankenkönigs Chlodovech erreichte das größte Maß menschlicher Niederträchtigkeit. Die geschichtlichen Königinnen Brunichildis und Fredegunde waren in ihrer ungeheuren Lasterhaftigkeit und Wildheit das geschichtliche Zerrbild der epischen Kriemhild. Der unbeugsame Eigenwille der einzelnen Persönlichkeiten und der Sondertrieb der Stämme blieben nach wie vor das Verhängnis der germanischen Geschichte. In ununter-

---

[1]) Orosius VII, 43.

[2]) Pauli hist. Langbard. 1, 24. M. G. scr. rer. langobard. et ital. p. 61 f.

brochenen Kämpfen vernichteten sie selber den größeren Teil ihres Bestandes und ermöglichten dadurch dem romanischen Volkstum, sich den übrig gebliebenen Rest ihrer Volksgenossen in Frankreich, Spanien und Italien vollständig einzuverleiben. Der Ostgotenkönig Theoderich vernichtete das Reich des Odovakers, die Langobarden kämpften in den Heeren des Narses gegen die Ostgoten. Schließlich vernichtete der Frankenkönig Karl auch das Langobardenreich. Die Eroberungspolitik der fränkischen Könige hatte in demselben Verhältnisse die Vernichtung der germanischen Völkerstämme wie die Ausdehnung ihrer eigenen Herrschaft zur Folge. Der Umkreis des Germanentums, welcher anfänglich fast die gesamten europäischen Länder umspannte, verengte sich mehr und mehr, bis er sich schließlich auf das fränkische Reich, England und die skandinavischen Halbinseln beschränkte. Da aber die Franken das Germanentum im Süden Galliens vernichtet hatten und sich infolgedessen die germanische Bevölkerung Galliens fast ausschließlich auf jene beschränkte, so war die Zahl des in Gallien verbliebenen Germanentums zu gering geworden, um dem geistig überlegenen Romanentum stand zu halten. Auch die Franken mußten allmählich in der romanischen Bevölkerung untergehen. So waren die Franken selber die Veranlassung, daß sie und ihr Land, welches eine Zeitlang die Hauptmacht des Germanentums bildeten, dem letzteren verloren gingen und daß das Germanentum schließlich auf Deutschland, England und Skandinavien zurückgedrängt wurde.

Dieser Rest des Germanentums nun fand sich dem Romanentum gegenübergestellt, welches seiner ganzen Naturanlage nach das völkergeschichtliche Gegenbild desselben darstellte. In demselben Maße, in welchem das Germanentum die unbeschränkte Freiheit des Individuums behauptete, strebte das Romanentum nach einer durchgreifenden Zusammenfassung der Individuen. Das Zusammenstreben der letzteren bildete ebenso sehr die Naturbestimmtheit der Romanen wie das Auseinanderstreben derselben die Charakteranlage der Germanen. Die letzteren waren das Volk der Persönlichkeit, die Romanen das Volk der ausgleichenden Einheit. Das staatsbildende Genie des alten Römertums hatte sich auf die Nach-

kommen desselben, die Romanen des Mittelalters vererbt. In der römischen Kirche fand das neue Geschlecht den Mittelpunkt seines staatsbildenden Triebes. In anderen Formen bekundete sich derselbe schöpferische Geist, der einst das weltgebietende römische Reich erzeugt hatte. Das Werk des Enkelgeschlechts übertraf aber hinsichtlich der Geschlossenheit und Dauerhaftigkeit seines Gefüges die Leistung der Vorfahren noch um vieles. Auf diesem staatsbildenden Genie beruhte die unermeßliche Ueberlegenheit der Romanen gegenüber den Germanen. Das Werk des alten Römertums war dem Jahrhunderte fortdauernden Ansturme der Germanen erlegen. Aber dem staatlichen Geiste des in der Kirche sich aufs neue kräftigenden Romanentums war der durch keine Erfahrung belehrbare Individualismus der Germanen nicht gewachsen. Der einem thatkräftigen staatlichen Gemeinsinn entgegenstehende individualistische Freiheitstrieb hatte zur Folge, daß endlich auch das noch verbliebene Germanentum, wenn es sich auch seinem äußeren Bestande nach erhielt, doch wenigstens seiner inneren geistigen und sittlichen Bildung nach dem Machtgebote des in der römischen Kirche sich zusammenfassenden Romanentums unterliegen mußte.

II. Das fränkische Reich und die römische Kirche.

In den beherrschenden Mittelpunkt der neugegründeten germanischen Staatenwelt trat seit der Regierung des Königs Chlodovech das fränkische Reich. Chlodovech legte durch seine Eroberungen den Grund zu der großen Machtstellung des Frankenreiches und durch seinen Uebertritt zum römischen Katholizismus im Jahre 496 den Grund zu der Verbindung zwischen dem Germanentum und der römischen Kirche. Beide Ereignisse, die Begründung des Frankenreiches und die Verbindung desselben mit Rom wurden die Angelpunkte der mittelalterlichen Geschichte. Das Frankenreich wurde zum Träger der staatlichen Entwicklung des Germanentums.

Die räumliche Erweiterung des staatlichen Gebietes wie die innere Zusammenschließung der Kräfte wurden von den Franken mit größerer Thatkraft und klügerer Berechnung als von irgend einem anderen Germanenstamme verfolgt. Eben diese Zwecke der fränkischen Politik waren die Entstehungsursache der von den Frankenkönigen gesuchten Verbindung mit Rom. Nur aus dem Gesichtspunkte des politischen Machtinteresses hatte Chlodovech die letztere geschlossen. Und in der That hatte die Verbindung mit der römischen Kirche die außerordentliche Kraftentwicklung der fränkischen Krone und des fränkischen Reiches sehr gefördert, ja sogar überhaupt erst ermöglicht. Von entscheidender Bedeutung für den Bestand und das Wachstum des Reiches war namentlich die günstige Stellung, welche die fränkische Herrschaft durch den Uebertritt des Königs zu der romanischen Bevölkerung gewann. Chlodovech hatte durch seinen Sieg über Syagrius den letzten Rest

der römischen Herrschaft in Gallien vernichtet und das fränkische Gebiet bis zur Loire ausgedehnt. Im Osten hatte er seine Herrschaft durch die Einverleibung der ripuarischen und unabhängigen salischen Franken, ferner durch die Unterwerfung der linksrheinischen Thüringer und Alemannen erweitert. Im Süden hatte er die Westgoten besiegt und alles Land bis zur Garonne erworben. Aber nur durch sein Verhältnis zur römischen Kirche war es ihm möglich, die Zuneigung der katholischen Romanen in diesen Landschaften zu gewinnen und dadurch den dauernden Bestand seiner Eroberungen zu sichern. Ostgoten, Vandalen und Langobarden gingen zu Grunde oder verloren ihre Selbständigkeit nur darum so frühzeitig, weil sie ihres arianischen Glaubensbekenntnisses wegen keine Fühlung mit den an Volkszahl wie an Bildung weit überlegenen Romanen gewinnen konnten. Die katholischen Romanen des südlichen Galliens, welche unter der Herrschaft der arianischen Westgoten standen, sahen seit dem Uebertritt des Chlodovech einer Einverleibung ihres Gebietes in das fränkische Reich verlangend entgegen. „Viele Gallier wünschten sich schon damals die Franken sehnsüchtig als Herren herbei", schrieb der Bischof Gregor von Tours [1]). Die katholische Geistlichkeit innerhalb der von den Westgoten besetzten Gebiete war dem Frankenkönige am eifrigsten zugethan. Der Bischof von Clermont, Sidonius Apollinaris, war ein leidenschaftlicher Feind der Westgoten und sehr darum bemüht, die Abtretung der Auvergne von Seiten des Kaisers Julius Nepos an den Gotenkönig Eurich zu hintertreiben. Der letztere sah sich wegen dieser feindlichen Gesinnung der katholischen Geistlichkeit veranlaßt, die Wiederbesetzung mehrerer Bistümer nach dem Tode der letzten Inhaber zu verbieten. Der Bischof Volusian von Tours wurde seiner fränkischen Gesinnung wegen gefangen genommen. Der Bischof Quintian von Rhodez mußte, um sich vor dem gleichen Schicksale zu retten, zu den Franken flüchten.

Gestützt auf die von Chlodovech gewonnene sichere Grundlage, setzten die Söhne desselben die Eroberungspolitik ihres Vaters fort. Sie unterwarfen die Thüringer, Burgunden, Alemannen,

[1]) L. 2, K. 35; vgl. K. 23.

eroberten Aquitanien und die Provence und brachten die Herzöge von Baiern in Abhängigkeit von ihrem Machtgebote. Schon damals konnte sich ein fränkischer König dem oströmischen Kaiser Justinian gegenüber rühmen, daß sein Reich sich von der Donau und der Grenze Pannoniens bis zu den Küsten des Ozeans erstrecke. Nach dem Tode Chlotars I. im Jahre 561 wurde das Reich freilich geteilt. Aber auch nach der Teilung desselben in die drei Königreiche Austrasien, Neustrien und Burgund blieb die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Teile bestehen und fand in den gegenseitigen Erbansprüchen der einzelnen Könige ihre rechtliche und thatsächliche Anerkennung. Innerhalb seines Herrschaftsgebietes eignete sich das Königtum eine fast unumschränkte Machtvollkommenheit an. Mit großer Willkür griff Chilperich I. in alle Verhältnisse seines Reiches ein. Er belastete das Volk mit Steuern, er zwang Freie und Unfreie zu persönlichen Dienstleistungen, er strafte nach eigenem Belieben diejenigen, welche seine Befehle säumig vollzogen, er erließ nach eigenem Ermessen Vorschriften in kirchlichen Glaubensfragen und hob eigenmächtig testamentarische Schenkungen an die Kirche auf. Die Worte des Gregor von Tours, welche Chilperich als den Nero und Herodes seiner Zeit bezeichneten [1]), können freilich nicht völlig maßgebend sein, da Gregor den Charakter des Königs in erster Linie nach dem Verhalten desselben zu dem Klerus beurteilte.

Nicht minder als der Staat war unter dem Schutze des letzteren auch die Kirche gewachsen und zwar hinsichtlich ihrer äußeren Ausdehnung wie ihres inneren Ansehens. Seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts hatte die Kirche bedeutende Fortschritte in der germanischen Welt gemacht. Es waren namentlich die irisch-schottischen Mönche, welche unter dem Schutze der Frankenkönige die Missionierung der mitteleuropäischen Länder übernahmen. In Burgund, Alemannien, Thüringen, Friesland und Norditalien predigten sie die christliche Lehre und gründeten sie Klöster als Stützpunkte ihrer Missionsarbeit. Wenn diese Mönche auch keinen Zusammenhang mit dem römischen Stuhle hatten, so standen sie

[1]) L. 6, K. 46.

doch keineswegs in einem Gegensatze zu demselben. Vielmehr erkannten sie in der Mehrheit den römischen Bischof als das Haupt der christlichen Kirche an und zwar in dem Sinne wie etwa die Kirchenlehrer des christlichen Altertums im dritten Jahrhundert. „Ihr sind fast himmlischer Art und Rom ist das Haupt aller Kirchen der Welt und heiliger ist nur die Stätte der göttlichen Auferstehung", schrieb einst der Ire Columban dem Papst Bonifacius [1]). Uebrigens zog die römische Kirche aus der Missionsarbeit dieser Schottenmönche insofern einen sehr erheblichen Gewinn, als die letzteren den nach ihnen folgenden, den engsten Anschluß an die römische Kirche erstrebenden angelsächsischen Missionaren den Weg bereiteten. Zugleich mit ihrer äußeren Ausdehnung gewann die Kirche auch an innerer Festigkeit. Seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts etwa begann die kirchliche Lehre sich dem Seelenleben der Germanen allmählich zu erschließen. Bisher war die Kirche und ihre Lehre nur durch die Romanen vertreten, indem die Geistlichkeit, namentlich die höhere, fast ausschließlich aus der gallischen Bevölkerung hervorging, während sich das Christentum der Germanen lediglich auf ein äußerliches Bekenntnis des kirchlichen Glaubens beschränkte, ohne das Innenleben derselben im mindesten ergreifen zu können. Seit jener Zeit aber nahmen auch die Germanen einen thätigen Anteil an der Kirche und viele von ihnen traten in den geistlichen Stand. Die Bischofsstühle von Mainz, Köln, Trier, Metz, Mastricht, Cambray, Verdun und Lorsch waren seit jener Zeit von Bischöfen germanischer Herkunft besetzt [2]). Selbst die Klöster wurden von germanischen

---

[1]) Ep. V ad Bonif. pap. ed Galland p. 355. Die Ueberschätzung des evangelischen Charakters der keltischen Kirche von Seiten Ebrards in dessen Schrift: „Die iroschottische Missionskirche des 6., 7. und 8. Jahrhunderts" findet sich nachgewiesen vom evangelischen Standpunkte aus in A. Werner: „Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Romanisirung von Mitteleuropa"; ferner in Herzogs „Abriß der gesamten Kirchengeschichte" Teil I, S. 481 ff.; vom katholischen Standpunkte bei Friedrich: „Kirchengeschichte Deutschlands" Bd. 2, S. 136 ff.

[2]) Vgl. die series episcoporum bei Potthast, Bibl. hist. medii aevi. Supplement.

Männern und Frauen aufgesucht. Die Fürstinnen Rhadegundis, die Töchter der Könige Guntram und Dagobert nahmen den Schleier. Die Gesta Treverorum [1]) nennen mehrere germanische Männer, welche um das letzte Viertel des sechsten Jahrhunderts ein mönchisches Leben führten und im Rufe der Heiligkeit standen: Ingobert, Disibod, Wandelin, Carilelf, Vulfilaich und Banto. Freilich vollzog sich dieses Wachstum der Kirche schon damals nicht ohne Einbuße des Staates. König Chilperich I. klagte wenigstens über den durch die Kirche verursachten Ausfall des Staatsschatzes sowie über das auf Kosten der Krone gestiegene Ansehen der Bischöfe mit den Worten: „Siehe unser Schatz ist leer geworden, unser Reichtum ist an die Kirchen gefallen. Niemand herrscht als allein die Bischöfe. Unsere Hoheit ist dahin und an die Bischöfe der Städte übergegangen“ [2]). Gleichwohl war der Gewinn, welchen die Krone aus dem Wachstum der Kirche zog, größer als der ihr durch das letztere entstandene Verlust. Denn solange noch die arianische Häresie und der germanische Götterglaube bestand, besaß die fränkische Krone in dem Klerus und insbesondere in den missionierenden Mönchen die geeignetsten und wirksamsten Vertreter ihrer Herrschaft.

Nach dem im Jahre 628 erfolgten Tode Chlotars II. jedoch trat eine Wendung in der Entwicklung des Frankenreiches wie der römischen Kirche ein. Während des siebenten Jahrhunderts befand sich das Reich im Zustande der Auflösung. Die Einzelreiche lagen in fortgesetzter Fehde miteinander. Das merovingische Königsgeschlecht entartete, indem es nur wilde, verbrecherische oder schwächliche Naturen hervorbrachte. Eine mächtige Aristokratie hob sich im Reiche empor, welche dem Königtum eine beengende Schranke entgegensetzte. Der Dienstadel, welchen die Könige selber geschaffen und in welchem sie zunächst auch eine wesentliche Stütze ihrer Macht gefunden hatten, war zu großem Besitz und zu einer dienstpflichtigen Gefolgschaft gelangt, welche ihn der Krone gegenüber ziemlich unabhängig stellte. Auf demselben Wege, auf welchem

[1]) C. 24. M. G. VIII, p. 159.
[2]) Greg. Tur. VI, 46.

die Könige sich vormals von Volk und Heerbann unabhängig gemacht hatten, machte sich nun der Adel unabhängig von der Krone, mit Hilfe einer durch Güterverleihungen zu persönlichen Dienstleistungen verpflichteten Gefolgschaft. An der Spitze dieses Adels stand der höchste Beamte des fränkischen Reiches und des königlichen Hauses, der Majordomus. Auch die Herzöge der unterworfenen Stämme, welche bisher königliche Beamte waren, wandelten ihre Amtsgewalt allmählich in ein privatives Recht um, so daß die territorialen Gewalten aufs neue in den Vordergrund traten. Der Thüringerherzog Radulf empörte sich im Jahre 640 mit siegreichem Erfolge gegen den Frankenkönig Sigibert. Der Friesenherzog Ratbod machte Friesland in den siebziger Jahren desselben Jahrhunderts gleichfalls unabhängig von der Frankenherrschaft. Desgleichen hatten sich die Alemannen unter ihrem Herzog Gottfried der fränkischen Herrschaft entzogen.

Mit dem fränkischen Reiche war die Kirche in gleichem Verhältnisse zurückgegangen. Die hohe Geistlichkeit hatte an der Opposition der Großen gegen die königliche Gewalt bedeutenden Anteil genommen und über ihre weltlichen Interessen ihre geistlichen Amtsgeschäfte vernachlässigt. Innerhalb achtzig Jahren, schrieb Bonifacius im Jahre 742 dem Papste Zacharias, ist keine Synode mehr zusammengetreten. Die Geistlichen hielten sich Konkubinen, zogen zur Jagd und ins Feld wie weltliche Großen. Die Aussagen des Bonifacius wurden von dem Abte Widо von St. Vaast bestätigt, welcher erklärte, daß die Geistlichen sich mehr um Jagd und Vogelsang bekümmert hätten, als um geistliche Studien und Uebungen [1]). Der Biograph des Columban, der Mönch Jonas schrieb [2]), daß zu der Zeit als jener in Gallien landete, infolge der vielen Kriege oder durch die Nachlässigkeit der Bischöfe das christliche Leben daselbst beinahe verschwunden gewesen und nur noch das äußere Bekenntnis desselben bestanden habe. Mit der Disciplin des Klerus war auch das Ansehen und der Einfluß der Kirche erschüttert. Bei den deutschen Völkerschaften der Thüringer

[1]) Gest. abbat. font. c. 11. M. G. II, 284.
[2]) K. 5.

und Baiern, unter welchen bereits die Schottenmönche missioniert hatten, wurde das Christentum wieder zurückgedrängt [1]). Der Friesenfürst Ratbod führte seit dem Jahre 679 zugleich gegen das Frankentum wie gegen das Christentum Krieg. Im Anfange des achten Jahrhunderts war die Machtsphäre des römischen Bischofs fast nur auf das mittlere und südliche Italien und die von römischen Missionaren gewonnenen angelsächsischen Königreiche beschränkt. Spanien war durch die Niederlage der unter Reccared katholisch gewordenen Westgoten in den Besitz der Araber gefallen. Die fränkische Kirche hatte nur geringe Beziehungen zu Rom, die deutschen Völkerstämme waren entweder von den Schottenmönchen, welche in völliger Unabhängigkeit von Rom standen, bekehrt, oder ihrem alten Glauben treugeblieben. Die britische Kirche hatte vollends keine Verbindung mit Rom. In Norditalien endlich saßen die arianischen Langobarden, Rom wiederholt mit Eroberung bedrohend.

Die Machtstellung der Kirche war demnach im Zeitalter der Merovinger völlig abhängig von derjenigen des Staates. Eine Hebung des letzteren hatte auch eine solche der Kirche, ein Sinken des Staates auch ein solches der Kirche zu Folge. Diese Abhängigkeit der Kirche vom Staate hatte vor allem in dem engen Zusammenhange beider Gebiete ihre Ursache. In keinem Punkte bestand eine gegenseitige Abgrenzung der letzteren. Die Organe der staatlichen Gesetzgebung waren die nämlichen wie die der kirchlichen. Der Staat besaß sehr weitgehende Hoheitsrechte innerhalb des kirchlichen Verwaltungsgebietes. Die königliche Gewalt war der Mittelpunkt für die Angelegenheiten der Kirche wie des Staates. Der König berief die Konzilien oder genehmigte die Berufung derselben. König Sigibert verbot ausdrücklich den Besuch eines Konziles, dessen Berufung nicht von ihm genehmigt worden sei. Der König bestätigte die von Klerus und Volk vollzogene Bischofswahl oder er ernannte den Bischof aus eigener Machtvollkommenheit. Als einst der Bischof Emerius von Saintes von den Bischöfen der Provinz abgesetzt wurde, weil derselbe sich den genannten bischöf-

[1]) Vgl. Willibaldi vita S. Bonifacii K. 6, 23 und 26; K. 7, 28.

lichen Stuhl zwar mit Genehmigung des Königs Chlotar I. aber ohne Zustimmung des Metropoliten angeeignet hatte, ließ der Sohn Chlotars, Charibert, den Emerius in seine Würde wieder einsetzen, schickte den von der Synode erwählten Nachfolger in die Verbannung und bestrafte die beteiligten Bischöfe mit hohen Geldstrafen [1]). Es gab ferner noch keine grundsätzlich geschiedene kirchliche und politische Reichsversammlungen. An den Konzilien nahmen Weltliche und Geistliche teil, weil weltliche wie geistliche Angelegenheiten auf denselben beraten wurden [2]). Wie Laien an der Berathung geistlicher Angelegenheiten teilnahmen, so wurden andererseits die Bischöfe in den wichtigsten politischen Fragen zu Rat gezogen. König Guntram berief die Bischöfe seines Reiches im Jahre 573 nach Paris, damit sie einen Streit zwischen ihm und dem Könige Sigibert entscheiden sollten [3]). Derselbe Guntram forderte im Jahre 589 die Bischöfe auf, zwischen ihm und der Königin Brunichildis zu entscheiden [4]). Infolge dieses Zusammenfließens geistlicher und weltlicher Verhältnisse war es denn auch keine Seltenheit, daß Laien, insbesondere hohe Staatsbeamte, zur bischöflichen Würde berufen wurden [5]). Es kam vor, daß eine und dieselbe Person beide Aemter, das gräfliche wie das bischöfliche Amt zu gleicher Zeit besaß [6]). Noch Bonifacius erklärte in einem Schreiben an den Papst Zacharias vom Jahre 742, daß im fränkischen Reiche nicht wenige Bischofssitze an Laien vergeben würden. Auch hinsichtlich des sittlichen Lebenswandels hatte die Praxis noch keine verschiedenen Grundsätze zwischen Geistlichen und Laien gelten lassen. Verheiratete Geistliche waren fast die Regel. Die Priestersöhne hatten sogar einen gewissen Vorzug vor den Laien, indem es jenen gestattet war, ohne weiteres in den geistlichen Stand zu treten, während die Laien hierzu erst einer Er-

[1]) Greg. Tur. 4, K. 26.

[2]) Vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 2, S. 465 ff.; S. 488, Anm. 2.

[3]) Greg. Tur. IV, 47.

[4]) L. c. IX, 32. Vgl. Waitz Bd. 2, S. 489.

[5]) Vgl. Greg. Tur. VI, 38; VIII, 22.

[6]) Waitz l. c. S. 353.

laubnis von Seiten des Königs oder eines königlichen Beamten bedurften. Ein Sohn des Bischofs Arnulf war der dritte Nachfolger desselben auf dem Metzer Stuhle. Dem Bischof Gerold von Mainz folgte im Jahre 743 sein Sohn Gewielieb als Bischof derselben Diözese. „Es war bei euch kein Unterschied zwischen Laien und Priestern," schrieb der Papst Zacharias in einem Rundschreiben vom Jahre 745 an die Geistlichen und Laien des fränkischen Reiches [1]). Von dem Bischof Milo von Rheims, der zugleich Bischof von Trier war, erzählte Hinkmar, daß er sich nur durch die Tonsur von den Laien unterschieden habe.

Ebensowenig gab es eine feste Scheidung zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit. Der weltliche Richter erkannte in geistlichen Angelegenheiten wie umgekehrt Geistliche in bürgerlichen Rechtsfragen. Wohl gingen die Geistlichen in gegenseitigen Streitigkeiten zunächst an das bischöfliche Gericht. Allein das letztere war kein öffentliches Gericht, dessen Schiedsspruch für die Parteien bindend gewesen wäre. Vielmehr trug das geistliche Gericht einen privaten Charakter und hatte allein die Aufgabe, die Parteien auf gütlichem Wege miteinander zu vergleichen. Wenn aber die Vermittlungsversuche des bischöflichen Gerichts zu keinem Ziele geführt hatten, mußten die Parteien sich an das weltliche Gericht wenden, um ein rechtskräftiges Urteil zu erlangen [2]). Das weltliche Gericht entschied selbst in Streitigkeiten um die bischöflichen Rechte über ein Kloster, über die Entsetzung eines Presbyters durch seinen Bischof u. s. w. [3]). Nur in Strafsachen waren zunächst die Bischöfe von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximiert. Hier fand das umgekehrte Verhältnis statt wie in Fragen des bürgerlichen Rechts. Während in letzteren der geistliche Richter die Vorverhandlungen zu leiten hatte und der weltliche Richter das Urteil sprach, wurde in Fragen der peinlichen Gerichtsbarkeit die Unter-

---

[1]) Jaffé, Biblioth. rer. germanic. III, Nr. 52.

[2]) Vgl. R. Sohm, „Die geistliche Gerichtsbarkeit im fränkischen Reiche", in der Zeitschrift für Kirchenrecht, herausgeg. von Dove und Friedberg, Bd. IX.

[3]) Sohm l. c. S. 236 ff.

suchung vom weltlichen Richter eingeleitet, das Urteil aber vom geistlichen Richter erkannt. Seit dem Edikt des Königs Chlotar II. vom Jahre 614 wurde dies Privilegium auch dem niederen Klerus erteilt. Andererseits saßen Bischof und Klerus im Gericht des Grafen und suchten das Recht zu finden wie die weltlichen Gerichtsgenossen. Gelegentlich wurde dem Bischof sogar ein Aufsichtsrecht über den weltlichen Richter zuerkannt. So übertrug der König Chlotar den Bischöfen in seiner Abwesenheit eine Strafgewalt über den ungerechten Richter [1]).

Da die Kirche die Trennung ihres Rechtsgebietes von demjenigen des Staates noch nicht begehrte, so lag ihr der Anspruch auf eine Gerichtsbarkeit in den ihrer Natur nach dem Kreise der staatlichen Ordnung unterliegenden bürgerlichen Rechtsfragen noch viel ferner. Das Eherecht, welches später wegen des sakramentalen Charakters der Ehe der Kirche überwiesen wurde, war in dieser Zeit ein weltliches Recht, wenn auch die Grundsätze der Kirche über die Hindernisse sowie über die Bedingungen der Eheschließung der staatlichen Jurisdiktion bereits zu Grunde gelegt waren. Ebenso unterstanden die Testamentssachen, ferner die Rechtssachen der Armen, Witwen und Waisen, welche die Kirche später gleichfalls vor ihr Forum zog, in der Merovingerzeit noch der Jurisdiktion des weltlichen Richters, wenn auch schon Synoden des sechsten Jahrhunderts die mitleidswerten Personen dem Schutze der Bischöfe empfahlen.

War also die Kirche auch reich und mächtig geworden, so hatte sie doch die Stellung, welche sie im römischen Reiche innegehabt hatte, unter der germanischen Herrschaft nicht mehr behaupten können. Die Trennung vom Staate, welche die Kirche mit Berufung auf ihren übersinnlichen Charakter im römischen Reiche erzielt hatte, fand im Frankenreiche keine Anerkennung. Noch viel weniger konnte die Kirche die herrschende Stellung, welche sie bereits im römischen Reiche innegehabt hatte, im Merovingerstaate behaupten. Während sich in den letzten Jahrhunderten des Altertums Staat und Familie mehr und mehr der religiösen

[1]) Waitz l. c. S. 356 Anm.

Idee der Kirche unterstellt hatten, waren umgekehrt im Frankenreiche die weltlichen Interessen in erster Linie maßgebend. Selbstverständlich waren auch die Eroberungskriege der Frankenkönige gegen die arianischen Westgoten, welche Chlodovech einst in listiger Verstellung für die Ausbreitung des katholischen Glaubens führen zu wollen vorgab [1]), in Wahrheit nur aus politischen Gründen unternommen. Die Angriffe der Franken gegen die Westgoten wurden denn auch fortgesetzt zu einer Zeit, in welcher die letzteren schon längst zur katholischen Kirche übergetreten waren. Die Verbindung zwischen Staat und Kirche in der Merovingerzeit war lediglich politischer Zwecke wegen erfolgt. Die Könige beschützten und förderten die Kirche, insoweit es das Interesse ihrer Macht erforderte. Die Erhöhung der staatlichen Macht war der bestimmende Gesichtspunkt für das Bündnis zwischen Staat und Kirche von dem Uebertritt des Chlodovech bis zum Untergange seines Hauses. Die kirchliche Gesinnung der Merovinger war eine Sache der politischen Klugheit und Zweckmäßigkeit. Die Kirche war das Mittel, die staatliche Macht der Zweck der merovingischen Politik. Darum waren die Merovinger auch rücksichtslose Feinde des Klerus, wenn der letztere sich ihren Interessen nicht fügen wollte, wie z. B. der gewaltthätige Chilperich und die frevelhafte Brunichildis.

Mit dem Ende des siebenten Jahrhunderts nahm das fränkische Reich einen neuen Aufschwung und mit ihm die römische Kirche. Und zwar ging diese Wendung der Dinge gerade von der Seite aus, welche die Spitze des Widerstandes gegen die königliche Gewalt gebildet hatte, von dem fränkischen Majordomus. Nachdem es dem Majordomus Pippin gelungen war, sich mit Hilfe der Aristokratie in den Besitz der Regierungsgewalt für Austrasien zu setzen, wurde er der thatkräftigste Vertreter der einheitlichen Staatsgewalt gegenüber den partikularen Bestrebungen der Aristokratie. Der Sieg bei Testri über die Aristokratie Neustriens brachte auch dieses in seine Gewalt. Im Jahre 696 unterwarf er den Friesenfürst Ratbod, in den Jahren 709—712 die Alamannen. Pippins Sohn, Karl, mit dem Beinamen Martell, führte

[1]) Greg. Tur. l. 2, K. 37

unter den schwierigsten Verhältnissen das Werk seines Vaters fort. Friesen und Neustrier standen gegen ihn verbündet. Die letzteren unterwarf er im Jahre 716, die ersteren nach dem Tode Ratbods. Im Jahre 725 begann er mit der Rückeroberung Bayerns. In Aquitanien hatte er gegen die Araber und die aufrührerischen Herzöge zu kämpfen. Die ersteren vertrieb er nach mehreren glänzenden Siegen, den Herzog Chunold zwang er, sich der fränkischen Hoheit zu beugen. Vergebens verbündete sich gegen ihn die burgundische Aristokratie mit den Arabern und überlieferte den letzteren die Stadt Avignon. Karl eroberte die Stadt im Jahre 737 und schlug das zum Entsatz herbeieilende arabische Heer. Seine Söhne Pippin und Karlmann hatten in derselben Weise wie ihr Vater mit dem Widerstande der territorialen Gewalten zu kämpfen. Aber es gelang auch ihnen, die Alamannen, Bayern und Sachsen wiederholt zu besiegen. Das alamannische Herzogtum wurde im Jahre 746 ganz aufgehoben. Im Jahre 751 endlich wurde Pippin in Soissons zum König erwählt, nachdem sein Bruder Karlmann im Jahre 747 Mönch geworden und der letzte Merovingerkönig Childerich III. ins Kloster geschickt worden war. Die Einheit des Reiches war fester begründet als zuvor.

Mit der Wiederherstellung der staatlichen Ordnung regte sich auch in der Kirche unter dem Schutze der erstern das Streben nach einer Reform. Der Staat trat aufs neue in eine Verbindung mit dem römischen Stuhle. In diesem neuen Verhältnisse nahm die Kirche jedoch eine bedeutendere Stellung ein als unter den Merovingern. War unter diesen der staatliche Machtzweck der bestimmende Grund für die Verbindung des Frankenreiches mit der römischen Kirche gewesen, so handelte es sich unter den Karolingern ebenso sehr um kirchliche wie um staatliche Zwecke. Die Nachkommen Karl Martells erstrebten mit demselben Eifer die innere Reform und die äußere Machterweiterung der Kirche wie die Neubefestigung und Ausdehnung der Staatsgewalt. Die Kirche, welche unter den Merovingern einen Zweig der staatlichen Verwaltung gebildet hatte, wurde durch die Reformen der neuen Frankenkönige hinsichtlich ihres sittlichen wie rechtlichen Charakters mehr und mehr vom Staate gelöst, um als

eine in sich festgeschlossene, mit eigenen Rechten ausgestattete Korporation dem Staate zur Seite zu treten. Die Trennung von Staat und Kirche war der leitende Gedanke der staatlichen wie der kirchlichen Gesetzgebung im Zeitalter der Karolinger. Die Seele dieser Bewegung war der Angelsachse Bonifacius, welcher, erfüllt von dem Glauben an die Göttlichkeit der römischen Kirche und des päpstlichen Primates, im Jahre 718 sein Vaterland verließ, um auf dem Festlande für seinen Glauben zu wirken. In dieser Absicht trat er mit Karl Martell und dessen Söhnen in Verbindung, missionierte er unter den deutschen Stämmen der Hessen, Thüringer, Sachsen und Bayern. Der Gegenstand seiner Wirksamkeit war freilich mehr die hierarchische Disciplin des Klerus als die religiöse Bekehrung des Volkes. Mehr als die Bekehrung der noch heidnischen Volksstämme bezweckte er die Reform des Klerus in Sitte und Verfassung nach Maßgabe der römischen Kirche. Bonifacius forderte für den Klerus eine von der allgemeinen Volkssitte streng unterschiedene asketische Sittlichkeit und zur Herstellung sowie zur Sicherung derselben eine einheitliche hierarchische Organisation, welche in dem päpstlichen Primate ihren Mittelpunkt haben sollte. Scheidung von Geistlichem und Weltlichem, von Kirche und Staat auf der einen und die Feststellung der kirchlichen Disciplin und hierarchischen Ordnung auf der andern Seite waren die leitenden Gedanken der von ihm ins Leben gerufenen Reform. Die Kirche ging auf die strengen Sittengesetze der großen Kirchenversammlungen des christlichen Altertums zurück und gewann mit dieser asketischen Zucht auch die Machtstellung wieder, welche sie im west- und oströmischen Reiche vor der germanischen Völkerwanderung eingenommen hatte. Die staatliche Gesetzgebung bestätigte ihrerseits jene Reform der Kirche und die auf Grund der altchristlichen Konzilienbeschlüsse vollzogene Scheidung von Staat und Kirche, welche alsdann die geschichtliche Grundlage für die weltbeherrschende Machtstellung der Kirche in den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters werden sollte.

Das Verbot der Priesterehe, des Waffentragens, der Beteiligung am Kriege, an weltlichen Beschäftigungen und Vergnügungen, der Anrufung des weltlichen Richters, sowie das Gebot des Ge-

horsams gegenüber dem Bischof und der Synode waren die hauptsächlichen Gegenstände der zum Zwecke der Reform des Klerus von Bonifacius angeregten synodalen Gesetzgebung unter der Regierung Karlmanns und Pippins. Dahingehende Beschlüsse faßten die Synoden der Jahre 742, 44 und 55. Ein Brief des Papstes Zacharias an den Majordomus Pippin, sowie an die Bischöfe, Aebte und alle Großen des Frankenreichs vom Jahre 747 genehmigte die Reformbestrebungen des Bonifacius. Die in 27 Abschnitten erörterten Bestimmungen des Briefes, welchem die altchristlichen Konzilienbeschlüsse zu Grunde gelegt wurden, zielten ebenso wie die Reformen Bonifacius auf die beiden Punkte hin, Absonderung des Klerus vom bürgerlichen Leben und vom Staate sowie die einheitliche, hierarchische Organisation desselben. Den Priestern der drei höheren Grade wurde die Eingehung einer Ehe verboten und der Zuwiderhandelnde mit Amtsentsetzung bedroht. Bei Strafe der Exkommunikation wurde dem Klerus der Kriegsdienst oder die Führung eines weltlichen Amtes untersagt. Dieselbe asketische Zucht wurde in noch höherem Maße von dem Ordensklerus gefordert. Hinsichtlich der hierarchischen Disciplin mahnte der Papst die Geistlichkeit zum Gehorsam gegen den Bischof, welchem auch die Jurisdiktion über die Pfarrgeistlichen und Diakone verliehen wurde. Ungehorsam wurde mit Exkommunikation und Amtsentsetzung bedroht [1]). Die Bischöfe des fränkischen Reichs bestätigten endlich auch ihrerseits diese Reformgesetze, indem sie sich zum Gehorsam gegen den Papst verpflichteten. Auf einer von Bonifacius geleiteten Synode erklärten sie, „in dem katholischen Glauben, in der Einheit und in dem Gehorsam der römischen Kirche bis zum Ende des Lebens zu beharren, dem heil. Petrus und seinem Stellvertreter unterthänig zu sein“ [2]).

Die Reformen des Bonifacius und des Papstes Zacharias wurden von Karl dem Großen aufgenommen und weiter ent-

---

[1]) Monumenta dominationis pontificiae ed. Cajet. Cenni. Romae 1760, t. I, p. 41 ff.

[2]) Bonifacii ep. n. 70 bei Jaffé, bibl. rer. Germ.

wickelt. Die Kapitulare des letzteren wiederholten jene Bestimmungen und zwar gleichfalls mit Berufung auf die altchristlichen Konzilienbeschlüsse. Immer wieder aufs neue wurden jene Grundsätze wiederholt, das Verbot der Priesterehe, des Kriegsdienstes, des Waffentragens, des Jagens, der Betreibung weltlicher Geschäfte u. s. w. Insbesondere wurde auch die Frage des geistlichen Gerichtsstandes, die Eximierung des Klerus vom weltlichen Richter und die Zuständigkeit des geistlichen Richters von Karl dem Großen entschieden. Die Kapitulare führten in diesen Beziehungen fast die nämliche Sprache wie die päpstlichen Dekrete oder die synodalen Beschlüsse, indem sie dem Klerus den besonderen Gerichtsstand nicht etwa in der Form eines Privilegs, sondern einer gesetzlichen Vorschrift erteilten. Diese Eigentümlichkeit des gesetzlichen Ausdrucks erklärt sich aus dem Umstande, daß diejenigen Großen, welche sich an der Abfassung der Kapitularien beteiligten, dem geistlichen Stande angehörten und weist dieselbe demnach zugleich auf den überwiegenden Anteil hin, welchen der Klerus an der karolingischen Gesetzgebung hatte. Dem Klerus wurde die Anrufung des weltlichen Richters ausdrücklich untersagt und derselbe auf das bischöfliche Gericht verwiesen. So gebot das Kapitular von 789 den Geistlichen sich gegenseitig nicht vor den weltlichen Richter, sondern vor den Bischof zu citieren. Dasselbe Gebot wiederholten die Synode vom Jahre 799, die Kapitulare von 801 und 812, das letztere mit dem Zusatze, daß die Geistlichen, wenn sie sich nicht einigen könnten, vor den König kommen sollten. Desgleichen sollte in Streitigkeiten zwischen Geistlichen und Laien das bischöfliche Gericht entscheiden, wenn jene die Beklagten waren. Endlich wurde es auch dem weltlichen Richter durch das Kapitular vom Jahre 769 untersagt, einen Geistlichen ohne Wissen des Bischofs zu citieren oder zu verurteilen. Die Geistlichen durften überhaupt in keiner Weise an einer weltlichen Gerichtssitzung teilnehmen, es sei denn, daß dies ihre Angelegenheiten oder die der mitleidswerten Personen, der Armen, Witwen und Waisen erforderten. Die Eximierung vom weltlichen Gerichtsstande wurde selbst auf die kirchlichen Gebäude bezogen. Weder in den Kirchen noch in den mit diesen zusammenhängenden Gebäuden durften öffentliche

Gerichtsverhandlungen stattfinden, wie die Kapitulare von 803 und 813 verordneten.

Diese durchgreifende Scheidung von Klerus und Laien wurde schließlich auch in den Reichsversammlungen zum Ausdruck gebracht. Zwar wurde auf den jährlichen Versammluugen nach wie vor ebenso über geistliche wie weltliche Fragen beraten. Während auf denselben aber bisher geistliche und weltliche Großen gemeinsam beraten hatten, schied Karl der Große die Versammlung in zwei Kurien, eine geistliche und eine weltliche. Zuerst geschah dies auf der Versammlung zu Aachen im Jahre 811. Seitdem wurde diese Scheidung beibehalten.

In demselben Maße aber, als die Kirche aus ihrer bisherigen Verbindung mit den weltlichen Verhältnissen und Interessen gelöst wurde, in demselben Maße wurden die religiösen Vorschriften derselben zum Gegenstande der staatlichen Gesetzgebung. Je mehr also die Kirche dem Wirkungskreise des Staates entzogen wurde, desto mehr wurde der letztere dem Wirkungskreise der ersteren unterstellt. Wie die Gebundenheit der Kirche in weltlichen Verhältnissen gleichbedeutend war mit ihrer Unterordnung unter den Staat, so war ihre Ablösung von jenem gleichbedeutend mit ihrer Ueberordnung über den Staat. Die Scheidung der Kirche von Welt und Staat bildete hier wie in der altchristlichen Zeit nur das Uebergangsstadium zu der Herrschaft der Kirche über die letzteren. Denn dieselbe wurde eben nur aus dem Grunde vollzogen, weil der Kirche eine göttliche, also eine ungleich höhere Autorität als der ihrem Ursprunge und Zwecke nach irdischen Ordnung des Staates beigelegt wurde. Da in der göttlichen Offenbarung die Zwecke aller irdischen Dinge enthalten waren, so mußten folgerichtig die Zwecke derjenigen Institution, in welcher die göttliche Offenbarung verkörpert erschien, die ideale Norm bilden für alle Beziehungen des menschlichen Lebens. Darum verfolgte die karolingische Gesetzgebung zugleich mit der Ausarbeitung des übersinnlich-asketischen Charakters der Kirche auch die Gestaltung der staatsbürgerlichen Verhältnisse nach Maßgabe der kirchlichen Lehre. Die Durchdringung des weltlichen Lebens mit den religiösen Zwecken der Kirche war die zweite, gleichzeitig mit

der kirchlichen Reform begonnene Aufgabe der karolingischen Gesetzgebung.

Schon die Synode vom Jahre 742 verband mit ihren den Klerus betreffenden Reformgesetzen ein Verbot der heidnischen Volkssitten. Der Graf, welcher als „der Verteidiger der Kirche" bezeichnet wird, sollte dem Bischof in der Unterdrückung derselben behilflich sein. Mit dem Verbote der altgermanischen Sitten und der der römischen Kirche widerstreitenden religiösen Anschauungen wurden zugleich positive Bestimmungen zur gesetzlichen Einführung des römischen Christentums erlassen. Das ganze Leben sollte nach Maßgabe des letzteren gestaltet werden. Karl dem Großen schwebte der Augustinische Gottesstaat als das Ideal eines christlichen Staates vor. Er liebte es, sich bei Tische aus diesem Buche Augustins vorlesen zu lassen [1]). Zur Erreichung dieser Christianisierung des Volkslebens regte Karl im Jahre 787 die Errichtung von Dom- und Klosterschulen an. Im Jahre 789 erließ er die Verfügung: „Es sollen an den einzelnen bischöflichen Sitzen und Klöstern Schulen errichtet werden, in welchen die Knaben im Lesen, in den Psalmen, Noten, im Gesang wie in der Kalenderrechnung und in der Grammatik Unterricht erhalten." Im Jahre 802 wollte er die allgemeine Schulpflicht einführen und befahl demgemäß, „daß jeder seine Kinder in die Schule schicken müsse und daß die Kinder die letztere fleißig besuchen sollen bis sie genügend unterrichtet" seien. Der Zweck des Schulunterrichts war in erster Linie ein religiöser, insofern der Unterricht fast ausschließlich auf religiöse Lehrgegenstände beschränkt blieb. Jeder sollte das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis lernen. Ein Brief des Kaisers an den Bischof Garibald von Lüttich aus dem Jahre 804 wiederholte diese Bestimmung, desgleichen das Kapitular von 805. Ferner wurde das Eherecht in Einklang gebracht mit den kanonischen Bestimmungen. Das Kapitular vom Jahre 802 bestätigte das von der römischen Synode des Jahres 743 erlassene Verbot der Ehe bis zum vierten Verwandtschaftsgrade mit dem Zusatze, daß keine Ehe geschlossen werden sollte, bevor sie nicht auf jene kano-

[1]) Einhardi vita Carol. imp. c. 24. M. G. t. II, p. 456.

nischen Bestimmungen hin von dem Presbyter und dem Aeltesten geprüft worden sei. Das Kapitular von 813 erklärte, daß die Ehen, welche den Kanones zuwider seien, getrennt werden sollten.

Auch das tägliche Leben wurde hinsichtlich seines geschäftlichen Erwerbes, seiner Arbeit und Ruhe, den Vorschriften der Kirche unterstellt. Die Abneigung der alten Kirche gegen die Geldgeschäfte ging auch in die karolingische Gesetzgebung über. Daher verbot die letztere ebenso wie jene das Zinsgeschäft. Das Kapitular von 806 bezeichnete das letztere mit Berufung auf einige Bibelstellen als sündhaft. Das für Italien erlassene Gesetz von 813 verbot das Zinsennehmen bei Strafe der Verbannung. Mit Strenge wurde die Heiligung der Sonn- und Festtage geboten. Die Kapitulare von 789, 794, 803 und 809 untersagten an solchen Tagen die Arbeit auf dem Felde, das Kapitular vom Jahre 813 verbot auch die Abhaltung von Märkten und Gerichtsversammlungen an den Sonntagen. Das Kapitular von 769 machte selbst die Innehaltung der kirchlichen Fasten zu einer gesetzlichen Vorschrift. Der Kaiser ließ es aber bei diesen den Gehorsam gegen die Kirche erfordernden Gesetzen nicht bewenden. Er verlangte sogar eine thätige und unmittelbare Unterstützung der Kirche, indem er allen Unterthanen die Entrichtung des Zehnten an die Kirche befahl. Es geschah dies in den Kapitularen von 794, 802 und 813. Bei den Sachsen waren unterschiedslos Edle, Freie und Unfreie zur Zahlung des Zehnten verpflichtet.

Da also die kirchlichen Vorschriften zu staatlichen Gesetzen wurden, so wurde die Nichtbeachtung der ersteren mit bürgerlichen Strafen geahndet. Der Grundsatz, daß die Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft auch die Ausschließung aus der bürgerlichen Gesellschaft nach sich ziehen solle, wurde von der karolingischen Gesetzgebung recipiert. Schon die Synode des Königs Pippin vom Jahre 755 bestimmte, daß der Exkommunizierte bei keinem Christen essen, trinken oder sich unterhalten dürfe. Derjenige, der die Strafe des Bischofs nicht achten würde, sollte durch des Königs Gericht mit Verbannung gestraft werden. Die Kapitulare von 801 und 813 bestätigten diese Bestimmungen. Mit

grausamer Strenge wurde die Einführung christlicher Sitten und Anschauungen in dem neu eroberten Sachsenlande erzwungen. Das Paderborner Kapitular von 785 setzte die Todesstrafe für diejenigen fest, welche sich nicht taufen lassen würden. Selbst die Nichtbeachtung der kirchlichen Fasten wurden hier mit dem Tode bestraft, während die Verehrung der heidnischen Gottheiten nur mit einer je nach dem Stande der Schuldigen bemessenen Geldbuße geahndet wurde. Falls der Verurteilte kein Vermögen besaß, mußte er so lange in die Dienstpflicht der Kirche treten, bis die Strafsumme erlegt war.

Auch die auswärtige Politik des Kaisers war in erheblichem Maße von der religiösen Idee der Kirche beeinflußt. Der Krieg gegen die Sachsen war, wenn auch nicht aus religiösen Beweggründen unternommen, so doch jedenfalls im Sinne der Kirche zu Ende geführt worden. Nur der unglückliche Ausgang des gegen die Araber Spaniens unternommenen Feldzuges hinderte Karl, hier mit dem gleichen Bekehrungseifer vorzugehen wie im Sachsenlande. Der Zug Karls gegen die Langobarden endlich war nur auf Veranlassung und im Interesse der Kirche unternommen worden.

Die thatsächlichen Zustände des Reiches blieben freilich weit hinter dem von der karolingischen Politik vorgezeichneten idealen Gottesstaate zurück. Der eigenwillige Geist des Germanentums konnte sich in den asketischen Zwang der Kirche noch wenig hineinfinden. Der Klerus selber wollte trotz aller gesetzlichen Vorschriften nicht von den Lebensgewohnheiten der allgemeinen Volkssitte ablassen. Gerade darin, daß die Gesetzgebung immer wieder Verfügungen gegen die weltlichen Neigungen des Klerus erlassen mußte, zeigte sich, wie sehr der letztere der asketischen Zucht widerstrebte. Der hohe wie der niedere Klerus, namentlich aber der erstere, liebte es, seinen Reichtum in Leben und Kleidung zur Schau zu tragen, glänzende Gastmähler zu veranstalten und sich mit fürstlichem Hofstaate zu umgeben. Mit den Worten: „Die Bischöfe sollten die Welt verachten und andere durch ihr Beispiel zur Erstrebung der himmlischen Dinge auffordern", begann Karl d. Gr. eine Strafrede gegen einen Bischof, der sich durch seine prachtliebende Eitelkeit

besonders hervorgethan hatte [1]). Auch von der Jagd und der Teilnahme an Kriegsfahrten wollte sich die Geistlichkeit trotz aller gesetzlichen Verbote nicht abbringen lassen. Von der Geistlichkeit Aquitaniens heißt es, daß sie vor Ludwig des Frommen Regierung ihre Zeit mehr „dem Reiten, dem Kriegsdienst, dem Lanzenschwingen als dem göttlichen Dienst" gewidmet hätte [2]). Mit Schild und Speer begleitete der Mönch Ermoldus Nigellus den König Pippin im Jahre 824 auf der Heerfahrt gegen die Bretonen. Kaiser Ludwig brachte es wenigstens dahin, daß die Geistlichen für gewöhnlich Stiefel und Sporen ablegten [3]). Mehrere Bischöfe fanden ihren Tod auf dem Schlachtfelde mit den Waffen in der Hand [4]). Nicht minder als der asketischen Zucht war der Klerus der kirchlichen Disciplin abgeneigt, wie daraus erhellt, daß die karolingische Gesetzgebung den Diöcesanklerus immer aufs neue zum Gehorsam gegen die bischöfliche Autorität ermahnen mußte.

Noch geringeres Verständnis als der Klerus zeigten selbstverständlich die Laien für die weltverneinende Tugendlehre der Kirche. Daher war auch das Mönchstum, welches doch diese Tugendlehre in ihrer höchsten Vollkommenheit darstellte, wenig geachtet. Bei dem sächsischen Volksstamme, welcher erst kurze Zeit bekehrt war und noch tief in seinen alten Anschauungen und Sitten wurzelte, war dies begreiflich. Ein Beispiel für diese Abneigung der Sachsen gegen das Mönchstum erzählt Paschasius Radbert aus dem Leben Walas, welcher von Karl dem Großen mit der Verwaltung des unterworfenen Sachsenlandes betraut war, später aber seinem Amte entsagte und Mönch wurde. Als nun einst bei der Gründung des Klosters Corvey eine Fehde ausgebrochen war, wollte Wala die Aufständischen beruhigen. Nachdem die Menge ihn eine Weile

---

[1]) Monachi Sangali gest. Karol. l. 1, c. 17. M. G. t. 2, p. 738.

[2]) Vita Ludow. imp. c. 19.

[3]) l. c. c. 28.

[4]) Waitz zählt in seiner Verfassungsgeschichte Bd. 8 S. 131 acht Bischöfe auf, welche in der Schlacht fielen. Dümmler macht in seiner Geschichte des ostfränkischen Reiches Bd. 2, S. 637, Anm. 39 zehn Erzbischöfe und Bischöfe namhaft, welche in dem Zeitraume von 880—908 dem gleichen Schicksale unterlagen.

angehört hatte, fragte ihn einer aus derselben höhnisch: „Du also willst der sein, den unser ganzes Land als seinen Helden feiert?“ Als Wala die Frage bejahte, erwiderte man ihm: „Du bist nicht so viel wert als der Nagel seines kleinen Fingers“ [1]). Das Volk konnte nicht glauben, daß ein so edler und berühmter Mann wie Wala Harnisch und Schwert mit der Mönchskutte vertauscht haben sollte. Aber auch bei den übrigen Germanenstämmen war noch immer eine kaum geringere Abneigung gegen das Mönchstum vorhanden. Diese Abneigung des Volkes wurde von oben her dadurch genährt, daß gefährliche Große nicht selten zum Zwecke einer entehrenden Bestrafung öffentlich geschoren und alsdann in ein Kloster gesperrt wurden. Als der bayerische Herzog Tassilo im Jahre 788 besiegt und gefangen genommen war und nun zur Strafe für seinen Abfall vom Könige in ein Kloster geschickt werden sollte, bat er sich die Gnade aus, ihm wenigstens nicht im Angesicht der Franken sein Haar scheren zu lassen. Karl bewilligte ihm die Bitte und ließ ihn nach St. Goar bringen. Dort wurde Tassilo „zum Geistlichen gemacht“, wie die sogenannten Nazarianischen Annalen berichten und in das Kloster Jumiege an der Seine verbannt. Ebenso wurden seine Frau und seine Söhne geschoren und ins Kloster geschickt. „Das alles nun geschah zu Ruhm und Ehren des Königs und zu Schmach und Schande seiner Feinde“, fügen die Annalen hinzu. Selbst in den Kreisen der hohen Geistlichkeit hatte man kaum eine günstigere Meinung von dem Mönchstum, insofern auch diese die Einsperrung in ein Kloster zum Zwecke einer schimpflichen Bestrafung gelegentlich an hochstehenden Weltlichen in Anwendung brachten. Als der Erzbischof von Ravenna im Jahre 841 mit dem Kaiser Lothar gegen die Brüder desselben, Ludwig und Karl, ins Feld rückte, beabsichtigte er im Falle eines siegreichen Ausganges dem letzteren, um demselben einen ganz besonderen Schimpf anzuthun, zum Geistlichen scheren und in seine Diöcese abführen zu lassen.

Gleichwohl blieb die karolingische Politik nicht ohne tiefgreifende Einwirkung auf die kirchliche Gesinnung jener Zeit. Zahl-

[1]) Ex vita Walae c. 7. M. G. t. II, p. 535.

reiche Kirchen und Klöster entstanden in allen Gebieten des Reiches. Von allen Seiten flossen der Kirche reiche Schenkungen zu, welche frommer Sinn ihr vermachte. Es kam vor, daß Eltern ihre eigenen Kinder enterbten, um das Gut zum Heil ihrer Seele der Kirche zu schenken. Die Kinder irrten dann wohl mittellos in der Welt umher, um sich durch Raub und Freveltaten für die ihnen entzogenen Güter schadlos zu halten. Karl der Große sah sich genötigt, dies den Bischöfen auf dem Reichstage zu Aachen im Jahre 811 vorzuhalten, da ihre Habgier solche Vorfälle verursacht habe. Hatte doch die religiöse Idee der Kirche das Abendland, insbesondere die höheren Kreise der Gesellschaft, bereits so mächtig ergriffen, daß Edle und Fürsten im Kloster den Frieden ihrer Seele suchten. Selbst der kriegstüchtige Majordomus Karlmann wurde Mönch im Kloster Monte Cassino, wie gesagt wurde aus Reue über das Blutbad, welches er im Jahre 746 unter den aufständischen Alamannen hatte anrichten lassen. Einige Jahrzehnte später als der oben erwähnte Wala legte auch der kriegerische Herzog Wilhelm von Aquitanien sein Amt nieder und wurde Mönch in einem von ihm selbst gegründeten Kloster. Im Jahre 855 entsagte Kaiser Lothar II. der Krone, um in der Abtei Prüm als Mönch seine Tage zu beschließen.

Die Grundsätze der karolingischen Gesetzgebung waren also die Scheidung von Geistlichem und Weltlichem, von Kirche und Staat, das heißt die Ablösung des Klerus von Familie, Heerbann, bürgerlichem Gerichtsstande und bürgerlichem Erwerbsleben auf der einen Seite, die Aufstellung der kirchlichen Lehren zum leitenden Prinzip der Schulbildung, der Eheschließung, der sittlichen und wirtschaftlichen Beziehungen des täglichen Lebens auf der andern Seite. Die gesetzliche Bestätigung des von der Kirche für sich beanspruchten übersinnlichen Charakters und die Ausbildung der weltlichen Verhältnisse im privaten und öffentlichen Leben nach Maßgabe der göttlichen Idee der Kirche waren die wesentlichsten Zwecke der karolingischen Regierung. Doch waren in der Hand des Kaisers beide Gewalten, die geistliche und weltliche vereinigt. In der höchsten Spitze der Reichsverwaltung fanden die beiden Gebiete einen gemeinsamen Berührungspunkt. Die Vereinigung

dieser beiden, gesetzlich so durchgreifend von einander geschiedenen Gewalten in der Krone bildete die Eigentümlichkeit der karolingischen Periode. Durch die Zusammenfassung geistlicher und weltlicher Machtbefugnisse befand sich das fränkische Königtum im Besitze einer gewaltigen Machtstellung. Der König besaß den Heerbann, die Gerichtsgewalt, die Schulpflege, das Münz-, Markt- und Zollrecht. Er ernannte oder bestätigte ferner die Bischöfe, er erließ Vorschriften über die wissenschaftliche Bildung des Klerus und den kirchlichen Gottesdienst. Er war nach dem Ausdruck einer Synode vom Jahre 813 „der Leiter der Kirche“ [1]). Kurz, die ganze Verwaltung des Reiches ruhte in der Hand des Königs. Wie an innerer Festigkeit so hatte das fränkische Reich auch an äußerem Umfange gewonnen. Das Reich Karls des Großen umfaßte nach der Unterwerfung der Sachsen und Langobarden den weitaus größten Teil der von den Germanen besetzten europäischen Gebiete. Es bildete hinsichtlich der inneren staatlichen Organisation wie der räumlichen Ausdehnung den Höhepunkt der germanischen Staatsentwicklung des Mittelalters. Mit Recht konnte Otfried in dem Vorgedichte zu seiner Evangelienharmonie von den Franken rühmen:

„Kein Volk sich ihnen entzieht,
das ihr Land berührt,
nicht bei ihrer Tapferkeit
ihnen zu dienen ja notgedrungen“ [2]).

Dieser Höhepunkt bildete aber auch zugleich den Wendepunkt in der staatlichen Entwicklung des Germanentums. Das siegreiche Vordringen des letzteren gegen die Staatenwelt des antiken Römertums, welches in der Kaiserkrönung des Frankenkönigs seinen höchsten Erfolg erreichte, fand eben mit der letzteren auch seinen Stillstand. Die in der Kaiserkrönung dem Frankenkönige über-

[1]) Mansi Ampl. coll. concil. t. XIV, 75.

[2]) „Líut sih in nintfúarit
thaz iro land ruarit,
ni sie bíro gúati
in thíonon io zi noti.“

tragene Schirmvogtei der Kirche bildete den Stützpunkt, von welchem aus das Römertum die Macht des Germanentums allmählich wieder bewältigte und die abendländische Welt aufs neue seinem Geiste und Gesetze unterwarf. Der Niedergang des germanischen und der Beginn des romanischen Mittelalters nahmen von jenem Ereignisse ihren gemeinsamen Ausgang.

Das Problem der mittelalterlichen Geschichte gewann unter dem Regimente Karls des Großen zum erstenmale einen klaren Ausdruck. Staat und Kirche, in ihrer äußeren Erscheinungs- und Wirkungsform zwar verschiedenartig, sollten unter einem und demselben göttlichen Gesetze stehend und denselben letzten Zwecken nachstrebend, in der Idee eines christlichen Gottesstaates ihre höhere Einheit finden. Mit der durch den Papst Leo III. am Weihnachtsfeste des Jahres 800 vollzogenen Kaiserkrönung Karls des Großen wurde dieser Gedanke in den Mittelpunkt der christlichen Kultur gerückt. In dem Kaisertum des großen Karolingers lebte die übersinnlich-weltherrschaftliche Idee der altchristlichen Kirche zum erstenmale nach dem gewaltigen Zwischenspiele der germanischen Völkerwanderung wieder auf. Das weltbeherrschende Kaisertum war in der Hauptsache eine geistliche Würde, weshalb auch dem erhabenen Träger desselben ein priesterlicher Charakter beigelegt wurde. Der Zweck des kaiserlichen Amtes war die Erhaltung und Ausbreitung der römischen Kirche. Der Kaiser war als solcher der Schirmvogt der Kirche, der „Förderer und Verteidiger der christlichen Religion", wie der Abt Theotmer ihn in einem Briefe anredete [1]). Schon im Jahre 795 hatte Karl sich über seine Regentenpflichten mit den an den damals neugewählten Leo III. gerichteten Worten geäußert: „Unser Amt ist es, mit Gottes Hilfe die Kirche nach außen gegen den Anfall der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu schützen und nach innen durch die Aufrechterhaltung des katholischen Glaubens zu befestigen." Die Uebernahme der Kaiserwürde stellte diese Pflichten noch entschiedener als bisher in den Mittelpunkt seines Herrscheramtes. Nur dieser kirchlichen Aufgaben wegen erhob der Kaiser

[1]) Vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 3, S. 183, Anm. 1.

den Anspruch auf die Beherrschung des ganzen Erdkreises. Nur weil die Bekehrung der ganzen Menschheit die Aufgabe der Kirche war, besaß das Kaisertum ein göttliches Recht auf ein die ganze Erde umschließendes Machtgebiet. Die universale Macht des Kaisertums war auf die universale Sendung der Kirche begründet. Alle Gläubigen mußten, wie Alcuin in einem Briefe erklärte, dem Kaisertum ruhmreiche Erfolge wünschen, „damit der katholische Glaube wahrhaft in einem und demselben Bekenntnisse allen Herzen eingeprägt werde“ [1]).

Aber mit dieser Verkirchlichung des fränkischen Königtums wurde der Reichsgewalt der Keim der Zersetzung eingeimpft. Die kaiserliche Advokatie war die begriffliche Zusammenfassung der Ziele, welche die Politik der Karolinger Zeit seit der Missionsthätigkeit des Bonifacius nach innen und außen erstrebt hatte, die begriffliche Einheit des durch die fränkische Gesetzgebung geschaffenen Verhältnisses von Staat und Kirche, nach welchem die letztere als die höhere, der erstere aber als die abgeleitete niedere Ordnung erschien. Die Idee des christlichen Gottesstaates hatte in der Kirche und nicht in dem Staate ihre Grundlage. Nicht dieser, sondern jene war der Zweck, die eigentliche Substanz der kaiserlichen Schirmvogtei. Die weltliche Herrschaftsidee des Imperiums ging seit dieser Christianisierung desselben allmählich völlig in der Idee der kirchlichen Schutzpflicht auf, so daß die letztere nicht als ein höherer, göttlicher Rechtstitel der ersteren, sondern daß vielmehr die weltliche Gewalt lediglich als ein Organ der kirchlichen Verwaltung erscheinen mußte. Das weltherrschaftliche Imperium galt in der Tradition der Kirche als eine von der letzteren und für ihre Zwecke begründete Einrichtung. Aus dieser Vorstellung über den Ursprung und Zweck des weltlichen Imperiums, welche die Kaiser ihrerseits durch Wort und That vielfach bestätigten, konnte dann die Kirche den Anspruch auf ihre Oberhoheit über die Staatsgewalt mit Recht herleiten. Aus der Schirmvogtei ergab sich für den Kaiser die Pflicht, die Kirche in der Ausübung

[1]) Waitz l. c. Bd. 3, S. 182, Anm. 2.

ihres Amtes vor jeder Störung zu sichern. Doch war in derselben ein Rechtsanspruch auf die höchste leitende Stelle in dem Regiment des Gottesstaates keineswegs enthalten. Vielmehr war ein solcher dem Begriff der Schutzpflicht geradezu widersprechend. Es lag in der Idee dieser Schutzpflicht, daß der Staat vorwiegend mit Pflichten belastet, die Kirche aber lediglich mit Rechten ausgestattet wurde. Der Staat hatte den Schutz der Kirche auszuüben, ohne daß ihm aus dieser Verpflichtung andererseits irgend welche Forderungen auf entsprechende Gegenleistungen von Seiten der Kirche rechtmäßig hätten erwachsen können. Die Kirche hatte bei der Uebertragung des Kaisertums auf den Frankenkönig keine allgemeinen und dauernden Verpflichtungen gegenüber dem Staate übernommen. Sie überließ demnach auch die Verwirklichung der kaiserlichen Weltherrschaft stets der politischen Machtwirkung der jeweiligen Kaiser. Die kaiserliche Schutzherrschaft enthielt nicht ein Recht der Herrschaft des Staates über die Kirche, sondern vielmehr nichts als eine Pflicht der Dienstbarkeit des ersteren gegenüber der letzteren. Wenn der Kaiser dennoch auch in kirchlichen Angelegenheiten gewisse Hoheitsrechte ausübte, indem er Bischöfe ernannte oder die Wahl derselben bestätigte u. s. w., so konnte er diese Rechte doch durchaus nicht auf Grund seiner Schirmvogtei beanspruchen. Vielmehr beruhten dieselben auf seinem überlieferten königlichen Machtbesitz und waren in gleichem Umfange auch von seinen Vorgängern und den merowingischen Königen ausgeübt worden. Jene Machtstellung des Kaisers, welche Geistliches und Weltliches umfaßte, stand nicht im Einklange, sondern vielmehr im Widerspruche mit dem durch seine eigene Gesetzgebung geschaffenen Verhältnisse von Kirche und Staat. Dieselbe hatte ihren Grund nicht in der Idee des christlichen Gottesstaates, sondern in der bisherigen Tradition des fränkischen Königtums und in der gewaltigen Persönlichkeit Karls des Großen. Nur die letzteren Umstände ermöglichten es, daß die religiösen Grundsätze der Kirche für das ganze Gebiet der staatlichen Verwaltung maßgebend waren, während die Beurteilung und praktische Anwendung derselben dem freien Ermessen des Herrschers vorbehalten blieben. Dieser innere Widerstreit zwischen der religiösen Idee und den

thatsächlichen Machtverhältnissen des karolingischen Reiches bildete den dem letzteren von Anfang an anhaftenden Keim der Zersetzung, welchem das Reich wenige Jahrzehnte nach seiner höchsten Machtstellung erlag. Da der ideelle Schwerpunkt jenes Gottesstaates durch die Gesetzgebung Karls des Großen in die Kirche verlegt war, so konnte die kommende Zeit die Lösung jenes Widerspruches nur dadurch herbeiführen, daß sie auch das Regiment des Gottesstaates der Kirche übertrug.

Die Regenten selber konnten sich dem logischen Zwange dieser Schlußfolgerung nicht entziehen und erkannten die kirchlichen Interessen als die maßgebenden Zwecke ihres Regimentes an. Ludwig der Fromme war so sehr von dem kirchlichen Berufe des Kaisertums erfüllt, daß seine ganze Regierungsthätigkeit fast nur auf die Angelegenheiten der Kirche und der Klöster gerichtet war. Sein Biograph wollte ihn rühmen, indem er von ihm sagte, er sei so sehr um die „Erhöhung der Kirche besorgt, daß man ihn nicht einen König, sondern seinen Werken zufolge, eher einen Priester nennen möchte“[1]). Weil das Interesse der Kirche der beherrschende Zweck des kaiserlichen Amtes war, wurde seit Ludwig II. die Verfügung über das letztere als ein dem Papste zustehendes Recht anerkannt. Ludwig II. erklärte, daß nur diejenigen Kaiser seien, welche mit dem heiligen Oele dazu gesalbt seien[2]), eine Anschauung, an welcher das ganze Mittelalter seitdem festhielt, obschon Ludwig der Fromme und Lothar die kaiserliche Würde von ihren Vätern empfangen hatten. In einem Schreiben an den griechischen Kaiser, welcher gegen die Rechtmäßigkeit des abendländischen Imperiums Einspruch erhoben hatte, leitete Ludwig II. die kaiserliche Würde mit ausdrücklichen Worten aus der Autorität der Kirche her. „Er“ (d. i. der Kaiser), schrieb derselbe, „erlangte die Gewalt des römischen Prinzipates nicht, wie du vorgibst, durch Usurpation, sondern durch den Befehl Gottes, das Urteil der Kirche und durch Handauflegung und Salbung des obersten

---

[1]) Vita Ludowici imp. c. 19. M. G. t. 2 p. 616.

[2]) Waitz l. c. Bd. 5 S. 83 Anm. 1.

Prieſters“ [1]). Karl der Kahle bezeichnete die Biſchöfe geradezu als „die Throne Gottes, auf welchen Gott ruht und durch welche er ſeine Gerechtigkeit übt, deren väterlichen Tadel und ſtrafenden Gerichten ich mich zu unterwerfen bereit war und gegenwärtig bin“ [2]).

Noch deutlicher ſprach ſich ſelbſtverſtändlich der Klerus über das Verhältnis der Kirche zum Staate aus. Die im Auguſt des Jahres 829 zu Worms verſammelten Biſchöfe erklärten bereits die Kirche als eine über dem Staate ſtehende göttliche Autorität. Die ganze Kirche, ſagten ſie, ſei ein Körper, welcher ſich in zwei Gewalten, die prieſterliche und die königliche, teile. Mit Bezugnahme auf einen um das Jahr 493 geſchriebenen Brief des römiſchen Biſchof Gelaſius an den Kaiſer Anaſtaſius erklärten ſie ferner, daß die prieſterliche Gewalt erhabener ſei als die königliche. Sie mahnten den Kaiſer Ludwig an die Worte, welche Konſtantin der Große einſt auf dem Konzil zu Nicäa geſprochen haben ſollte, in welchen er ſeinerſeits auf eine richterliche Gewalt über die Prieſter verzichtet, hingegen den letzteren eine ſolche über ſich und die Laien zugeſprochen haben ſollte [3]). In demſelben Jahre erklärten die Biſchofe des zu Paris verſammelten Konziles: „Kein König ſoll wähnen, daß ihm die Herrſchaft von ſeinen Vorfahren übertragen ſei, vielmehr ſoll er wahrhaft und demütig glauben, daß dieſelbe ihm von Gott verliehen ſei.“ Da nun aber die Prieſter ſich ſelber, als „die Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen“ [4]), als „die Stellvertreter Chriſti und die Schlüſſelträger des himmliſchen Reiches“ [5]) bezeichneten, ſo war die Ableitung der Krone aus der Gnade Gottes gleichbedeutend mit der Ableitung derſelben aus der Gnade der Kirche. Eine praktiſche Nutzanwendung fanden dieſe Anſichten über das Verhältnis der geiſtlichen zur weltlichen Gewalt, als eine Geſandtſchaft von Biſchöfen dem

---

[1]) Ludow. II epist. ad Basil. imp. a. 879.
[2]) Karoli II et Lotharii II etc. conv. apud. Saponarias a. 859, c. 3.
[3]) M. G. t. III, p. 333.
[4]) Cap. vom Dec. 828, c. 4.
[5]) Lotharii imp. conv. Compendiensis, Oct. 833.

Kaiser Ludwig dem Frommen im Jahre 833 erklärte, daß er seiner Macht „nach göttlichem Beschlusse und der kirchlichen Autorität" entsetzt sei [1]) und als die Bischöfe demselben im folgenden Jahre nach voraufgegangener Absolution die Insignien der kaiserlichen Würde zurückgaben. Auch die im Jahre 842 zu Aachen versammelten Bischöfe verfügten in dieser Voraussetzung über den Besitz des staatlichen Regimentes, indem sie den Söhnen Ludwigs des Frommen, Karl und Ludwig, welche ihren Bruder Lothar aus der Stadt vertrieben hatten, sagten: „Nach dem Willen Gottes bitten, vermahnen und befehlen wir euch, daß ihr dies Reich übernehmet und nach dem Willen Gottes regieret" [2]). Die Synode vom 14. Juni 859 stellte den allgemeinen Satz auf, daß die Bischöfe mit gegenseitigem Rat und Beistand die Könige, die Großen des Reiches und das Volk in Gott leiten und bessern sollten.

Bereits um die Mitte des neunten Jahrhunderts waren die Grundsätze der Kirche über ihr Verhältnis zu Welt und Staat fertig entwickelt und fanden eine Niederschrift in den sogenannten pseudoisidorischen Dekretalen, einer Sammlung von Konzilienbeschlüssen, von echten und unechten Briefen römischer Bischöfe der altchristlichen Zeit. So sehr nun die Sätze des Pseudoisidor den in der germanischen Welt bis dahin geltenden Anschauungen fern lagen, so lehrten dieselben über die bischöfliche und päpstliche Gewalt sowie über das Verhältnis der Kirche zu Welt und Staat im wesentlichen doch nur dasselbe, was die römische Kirche bereits am Ausgange der alten Welt behauptet hatte. Die Voraussetzung des ganzen Gedankenganges dieser Sammlung war der übersinnliche, göttliche Charakter der Kirche. Aus ihm folgerten die Dekretale noch entschiedener als die karolingischen Kapitulare die Scheidung des Klerus von der Laienwelt in Sitte und Recht. Das Leben der Priester sollte in allen Beziehungen verschieden und gesondert von dem der Laien sein [3]). Es mußte nach den in

[1]) M. G. t. III, p. 367, 4.
[2]) Nithard., hist. l. IV, c. 1.
[3]) Ep. Telesphori 1, c. 1.

einem unechten Briefe des Bischof Clemens dem Apostel Petrus in den Mund gelegten Worten, erhabener und heiliger sein als das der Weltlichen[1]). Der Priester sollte in so unnahbarer Höhe über den Laien stehen, daß den letzteren selbst das Recht verweigert wurde, den ersteren gerichtlich zu belangen[2]). Schon die Apostel hätten, behaupten die Dekretale, gewollt, daß den Weltlichen wegen ihrer Schlechtigkeit die Klage gegen einen Priester möglichst erschwert, ja fast unmöglich gemacht werden sollte[3]). Derjenige Laie, der es aber dennoch wagen sollte, einen Bischof zu beklagen, mußte jedenfalls sich durch eine tadellose Lebensführung auszeichnen, wenn die Klage überhaupt angenommen werden sollte[4]). Daß es den Geistlichen aufs strengste verboten war, ihrerseits diese zwischen ihnen und den Laien aufgerichtete Schranke zu durchbrechen, indem sie sich gegenseitig vor den weltlichen Richter citierten, verstand sich hiernach von selbst[5]). Die Begründung einer festen, hierarchischen Disciplin war der weitere Zweck des Pseudoisidor. Vor allem suchte der letztere deshalb die Grundlage der kirchlichen Ordnung, das bischöfliche Lehramt, gegen alle Störungen von Seiten der unteren wie der höheren Rangstufen der kirchlichen Hierarchie zu sichern. Nach unten hin verboten die Dekretale den Chorbischöfen, d. i. den Landbischöfen, sowie den Presbytern und Diakonen die Ausübung jeder gottesdienstlichen Funktion ohne Genehmigung ihres Bischofs. Insbesondere traten sie den ersteren, welche eine den Bischöfen ebenbürtige Stellung beanspruchten, entgegen. Sie verwiesen die Chorbischöfe in den Stand der Presbyter und sprachen ihnen die Befugnisse des bischöflichen Amtes ausdrücklich ab[6]). Mit derselben Energie wie die Autorität der bischöflichen Würde gegenüber dem niederen Klerus wurde die Selbständigkeit derselben gegenüber den Patriarchen und Metropoliten gesichert. Es sollte zwar ohne Wissen des Metropoliten

[1]) Ep. Clem. 1, c. 31.
[2]) Ep. Evarist. II, c. 9; Pii I, ep. 1, c. 4 u. a.
[3]) Ep. Fabiani II, c. 19; Stephani II, c. 12.
[4]) Dionysii II, c. 4 und a. a. O.
[5]) Ep. Clem. I, c. 8; Alex. ep. I, c. 7.
[6]) Decr. Leonis pap. de privil. chorepiscoporum etc.

kein Bischof ordiniert werden [1]). Doch wurde es dem Primas wie dem Metropoliten untersagt, in die Angelegenheiten einer Diöcese ohne die Zustimmung des Bischofs einzugreifen [2]). Kein Bischof durfte ferner von den Metropoliten endgültig gerichtet werden. Der letztere durfte vielmehr nur in Gegenwart der Provinzialbischöfe über einen Bischof zu Gericht sitzen [3]). Nur eine höhere Würde gab es, welcher der Bischof sich unbedingt unterordnen mußte, den römischen Stuhl. Die Autorität des letzteren konnte aber eine desto willigere Anerkennung finden, als dieselbe den besten Rückhalt bildete für die Selbständigkeit und Autorität des bischöflichen Amtes. Von diesem Gesichtspunkte aus wurde den Bischöfen das Recht der Berufung von dem Urteilsspruche des Metropoliten an den römischen Stuhl verliehen [4]). Kein Bischof, der an den letzteren appelliert hatte, sollte abgesetzt werden dürfen, bevor das Urteil des Metropoliten durch den römischen Stuhl bestätigt worden sei [5]). Die Beweise für das Recht des päpstlichen Primates waren die nämlichen, welche der römische Stuhl bereits seit dem zweiten Jahrhundert für sich geltend gemacht hatte. Christus sollte dem Petrus, der letztere aber dem römischen Bischof die Leitung der Kirche übertragen haben. Der Pseudoisidor dichtete zu diesem allgemeinen Schema nur die näheren geschichtlichen Ausführungen hinzu. Er teilte sogar die Rede mit, welche Petrus bei der Ordination seines ersten Nachfolgers gehalten haben sollte [6]). Der römische Stuhl war das Haupt, die Mutter der Kirche, durch deren Autorität alle Kirchen regiert werden sollen [7]). Nur in der Verbindung mit ihm konnte die christliche Glaubenslehre rein erhalten bleiben, denn er hatte niemals geirrt [8]).

Mit strenger Logik behandelten endlich die pseudoisidorischen

---

[1]) Decr. Innoc. pap. ad Victoricum c. 1.
[2]) Ep. Calixt. II, c. 13.
[3]) Vigini ep. I, c. 2; Steph. II, c. 10.
[4]) Ep. Vict. c. 5; Sixti II ep. I, c. 2.
[5]) Ep. Felicis II c. 14; ep. Damasi c. 21.
[6]) Ep. Clem. I, c. 31.
[7]) Ep. Calixti I, c. 2.
[8]) Ep. Marci c. 2.

Dekretale das Verhältnis der Kirche zum Staate, insofern auch sie aus dem göttlichen Charakter der ersteren nicht allein die Trennung derselben von Staat und Welt, sondern zugleich ihre Herrschaft über die letzteren folgerten. Nicht die Kirche sollte von den irdischen Zwecken des Staates, sondern vielmehr umgekehrt der Staat von den göttlichen Zwecken der Kirche geleitet werden. Während die karolingische Gesetzgebung die Reform der Kirche ebenfalls nach dem Vorbilde der altchristlichen Zeit, aber nach dem freien Ermessen des weltlichen Regenten bewerkstelligt hatte, ging das in den pseudoisidorischen Dekretalen von der Kirche selber aufgestellte Reformprogramm auch bezüglich des Rangverhältnisses von Kirche und Staat auf die strenge Logik der altchristlichen Zeit zurück. Die pseudoisidorischen Dekretale waren insofern die logische Fortbildung der von der karolingischen Gesetzgebung erstrebten Reform. Die Kirche, welche die Binde- und Lösegewalt für Erde und Himmel besaß, welche den Leib des Herrn machte und dem Volke darreichte, war wie Gott selber zu achten. Christus selber, behaupteten die Dekretale, hatte befohlen, „daß alle Fürsten der Erde und alle Menschen den Bischöfen gehorchen und vor ihnen ihr Haupt beugen sollten“ [1]). Der Pseudoisidor nahm auch den bereits erwähnten Brief des römischen Bischofs Gelasius an den Kaiser Anastasius auf, welcher die bischöfliche Autorität über die kaiserliche stellte. Um ihren Ansichten über das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt den Schein einer von Seiten des Staates erfolgten gesetzlichen Bestätigung zu geben, hatte die Kirche bereits kurze Zeit vor dem Pseudoisidor die Legende von der konstantinischen Schenkung erfunden und urkundlich aufgezeichnet. Der Machtanspruch, welchen das Papsttum offiziell erst Jahrhunderte später erhob, war bis zu seiner letzten Folgerung, nämlich der gänzlichen Aufhebung des Staates, bereits in dieser Legende veranschaulicht. Der Papst tritt in der letzteren auf als „der Stellvertreter Christi auf Erden“, welchem der höchste weltliche Regent Szepter und Herrschaft demütig zu Füßen legt. In richtiger Erkenntnis der dem Papste beiwohnenden göttlichen Hoheit ver-

[1]) Ep. Clem. I, c. 39.

lieh der Kaiser Konstantin, wie die Urkunde erzählt, dem Papste Silvester die Insignien seiner eigenen Würde, Diadem, Szepter, Purpurmantel und alle kaiserlichen Ehren. Er selber hielt die Zügel des Pferdes, auf welchem der Papst ritt und machte es allen seinen Nachfolgern zur Pflicht dasselbe zu thun. Schließlich schenkte er dem Papste Italien und das ganze Westreich und verlegte seine eigene Residenz nach Byzanz, weil es, wie er erklärte, nicht recht ist, daß dort, wo nach dem Ratschlusse des himmlischen Herrn der Primat des Priestertums und das Haupt der Christenheit bestehen soll, ein irdischer Herrscher Gewalt besitze.

Unter dem Papste Nikolaus I. fanden die Sätze des Pseudoisidor über die kirchliche Disciplin und das Verhältnis von Kirche und Staat bereits eine praktische Anwendung. Nikolaus stellte die Autorität des päpstlichen Stuhles ebenso sehr in den Vordergrund wie der Pseudoisidor. Die ganze Kirche konnte ihm zufolge ihr göttliches Recht nur aus der Autorität des päpstlichen Stuhles ableiten. Die Beschlüsse der Konzilien sollten erst durch die päpstliche Bestätigung Rechtskraft erlangen können[1]). In Uebereinstimmung mit Pseudoisidor erklärte er ferner, daß die Bischöfe nur durch päpstlichen Urteilsspruch abgesetzt werden könnten, welcher Auffassung gemäß er thatsächlich auch die Kirche regierte. Er setzte die Bischöfe von Köln und Trier kraft apostolischer Machtvollkommenheit ab, weil sie sich an dem Ehebruche Lothars II. schuldig gemacht hatten. Auf Grund der göttlichen Hoheit der Kirche forderte er die Trennung derselben vom Staate. Im Jahre 865 schrieb er dem oströmischen Kaiser Michael: „In alten Zeiten gab es Könige, welche zugleich Priester waren. Dies nachahmend waren die heidnischen Kaiser zugleich die obersten Priester. Aber das Christentum hat beide Gewalten getrennt“[2]). Aus demselben Grunde aber stellte er zugleich die Kirche hoch über die weltliche Gewalt. Die Autorität des römischen Stuhles war, wie er in jenem Briefe an den oströmischen Kaiser weiter bemerkte, die höchste auf Erden. Der päpstliche Stuhl war, schrieb er auch

[1]) Mansi XV, 295.

[2]) Nicol. I ep. 8 bei Mansi t. XV, p. 187.

im Jahre 864 den fränkischen Bischöfen, das höchste Tribunal der Gerechtigkeit, welches die ganze Christenheit zu richten habe, ohne selber gerichtet werden zu können. In Anwendung dieses Satzes bedrohte er den König Lothar II. mit dem Banne und zwang ihn, seine Geliebte Waldrada zu entlassen und seine rechtmäßige Gattin Teutberga wieder zu sich zu nehmen. Er war kühn genug, die Macht der Frankenkönige als ein Benefizium der Kirche hinzustellen, indem er an Karl den Kahlen schrieb: „Durch den Gebrauch dieser (d. h. der von der Kirche verliehenen) Privilegien haben eure Väter alles Wachstum ihrer Würden und allen Ruhm erlangt“ [1]). Die Chronik des Regino widmete dem Papste, nachdem derselbe im Jahre 867 gestorben war, den Nachruf: „Den Königen und Tyrannen gebot er und beherrschte sie durch seine Autorität, als ob er der Herr des Erdkreises gewesen wäre“.

Das weltliche Regiment auf geistlicher Grundlage, welches Karl der Große geführt hatte, war also schon unter seinen nächsten Nachfolgern zu einem geistlichen Regiment auf weltlicher Grundlage geworden. Durch die Uebertragung der kirchlichen Schirmvogtei hatte die Stellung des Frankenkönigs einen so ausgesprochenen kirchlichen Charakter erhalten, daß nicht die eigene Macht, sondern die Idee der römischen Kirche als das Recht des Kaisertums erschien. Die Ableitung aus der göttlichen Gnade, welche nach der Bekehrung Chlodovechs als ein Beweis für die Selbstherrlichkeit des Königtums gegenüber dem Volkswillen aufgefaßt war, wurde nunmehr nach der Einführung des römischen Kaisertums als ein Beweis für die Abhängigkeit desselben von der Kirche angesehen. Das geschichtliche Verhältnis zwischen der königlichen Gewalt und der kaiserlichen Schirmvogtei wurde von der Kirche in sein Gegenteil verkehrt. Während thatsächlich der Machtbesitz der ersteren die Kirche veranlaßt hatte, bei dem Königtum Schutz zu suchen und zu diesem Zwecke demselben die kaiserliche Würde zu übertragen, stellte nunmehr die kirchliche Theorie umgekehrt die Kirche als die Quelle der königlichen Gewalt hin. Das kaiserliche Imperium der Karolingerzeit trug das päpstliche

[1]) Mansi XV, 298.

Imperium des klassischen Mittelalters als eine logische Folgerung in sich.

Es war das Verhängnis des Abendlandes, daß das letztere die römische Reichsidee zu einer Zeit übernahm, als es sich noch in den ersten Anfängen seiner staatlichen Entwicklung befand, während dieselbe im Altertum das Ergebnis einer Jahrhunderte alten, völlig gereiften Staatsbildung gewesen war. Die unbedingte Voraussetzung dieser universalen Staatsidee waren eine auf einer völlig entwickelten Geldwirtschaft beruhende staatliche Verwaltung, eine centralisierte Beamtenhierarchie, ein stehendes Heer und eine ausreichende und geordnete Verkehrsverbindung. Wenn gleich nun die staatliche Gewalt des Frankenreiches in einer einzigen Hand beruhte und das letztere demnach wenigstens zur Zeit Karls des Großen die Bedingungen einer einheitlichen Verwaltung einigermaßen erfüllte, so war dasselbe jedoch von jenen anderen Voraussetzungen weit entfernt. Das fränkische Reich kannte nur eine an die einseitigste Naturalwirtschaft gebundene Verwaltung; ein stehendes Heer blieb ihm völlig unbekannt und seine Verkehrsverbindungen waren äußerst unvollkommen. Die Zustände der germanischen Staatenwelt waren demnach für die Wiederaufnahme der altrömischen Eroberungspolitik völlig ungeeignet. Die letztere hatte infolgedessen auf die erstere den gerade entgegengesetzten Einfluß wie vormals auf die altrömische Verfassung. Während diese sich in demselben Verhältnisse monarchischer gestaltete, als das Reich an Ausdehnung wuchs und schließlich auf dem Höhepunkte des äußeren Machtbesitzes in dem absoluten Regimente der Cäsaren gipfelte, verlor die monarchische Gewalt des karolingischen und später des deutschen Reiches Recht und Macht in immer steigendem Maße an die Großen des Reiches. Die Folge der dem Staate von der Kirche unterstellten römischen Reichsidee war, daß der erste Ansatz einer einheitlichen Staatsbildung, welche die Germanen seit ihrer Ansiedelung auf dem europäischen Boden bereits gewonnen hatten, nunmehr zum größten Teile wieder verloren ging.

Staatliche und kirchliche Entwicklung standen seit der Begründung der kirchlichen Advokatie im umgekehrten Verhältnisse zueinander. War in der merovingischen Zeit die Stellung der

Kirche ganz von derjenigen des Staates bedingt, so hatte die erstere inzwischen ihren Macht- und Wirkungskreis so weit ausgespannt, daß sie den des Staates zu einem großen Teile aufzehrte und daß demnach ihr Wachstum gleichbedeutend war mit dem Niedergange des Staates. Unmittelbar nach dem Tode Karls des Großen, unter welchem die germanische Staatsentwicklung des Mittelalters ihren Höhepunkt erreicht hatte, ging das Reich desselben hinsichtlich seiner äußeren Ausdehnung wie seines inneren Verbandes einer schnellen Auflösung entgegen, während die Kirche an äußerem Wachstum und innerer Festigkeit fortgesetzt zunahm. Indem der Staat den göttlichen Zwecken der Kirche ergeben war und die Macht der letzteren vermehrte und befestigte, verlor er selber die Grundlagen seines Bestandes. Er stellte durch seine eigene Politik die Kirche in die leitende, sich selbst aber in die zweite Stelle des beide vereinigenden Gottesstaates. Das karolingische Kaiserreich löste sich durch die Folgerungen seiner eigenen Politik in nationale Teilreiche und innerhalb der letzteren in territoriale Lehnsherrschaften auf, indes die Kirche durch die Wirkungen derselben Politik zu einer das ganze Abendland umfassenden, fest in sich zusammengeschlossenen Beamtenhierarchie erwuchs.

Um dieselbe Zeit, in welcher der Pseudoisidor das System der kirchlichen Hierarchie aufstellte, brach unter den Nachfolgern des großen Karl das Reich in Stücke. Die nächste Veranlassung der Reichsteilungen gab das fränkische Erbrecht, welches die dynastische Erbfolge nach denselben Grundsätzen behandelte wie die private. Jedoch würden diese Teilungen schwerlich eine so dauernde und tiefgreifende Trennung der verschiedenen Gebiete zur Folge gehabt haben, wenn nicht ein anderer Umstand zur Vertiefung und Befestigung derselben mitgewirkt hätte. Es waren dies die in der Bildung begriffenen Nationalitäten. Die Erbteilungen der Karolinger ließen den Gedanken der ursprünglichen Reichseinheit nicht fallen. Die kaiserliche Würde wurde eben deshalb bei allen Erbteilungen festgehalten, um an die Zusammengehörigkeit der Teile zu erinnern. Nach Ludwigs I. Tod erbte Lothar die Kaiserkrone, nach letzterem Ludwig II. und so fort. Aber die sich immer mehr entwickelnden nationalen Verschieden-

heiten waren mächtiger als das Bewußtsein der staatlichen Zusammengehörigkeit. Das Kaisertum konnte zu keiner irgendwie erheblichen Bedeutung mehr gelangen. Eben diese nationalen Bildungen aber, welche aus einer Verschmelzung der germanischen mit den romanischen Elementen hervorgingen, fanden zum mindesten eine sehr wesentliche Förderung durch die Verbindung des Frankenreiches mit der römischen Kirche. Das Frankenreich hatte durch diese Verbindung mit der letzteren zunächst allerdings eine den anderen germanischen Reichen überlegene Stärke erlangt. Der konfessionelle Zwiespalt zwischen der arianisch-germanischen und der katholisch-romanischen Bevölkerung, welcher die übrigen Germanenreiche allmählich zerrüttete, hat das Frankenreich nicht berührt. Auch war ferner die universale Idee der Kirche ein fortgesetzter Antrieb der fränkischen Eroberungszüge gegen die umliegenden Germanenreiche gewesen. Das Frankenreich hatte somit seine innere Festigkeit wie seine räumliche Ausdehnung wesentlich durch die Verbindung mit der römischen Kirche gewonnen. Dasselbe Bündnis wurde aber in seiner weiteren Entwicklung auch die Ursache des staatlichen Verfalles. Denn indem die Gemeinsamkeit des religiösen Bekenntnisses die Verschmelzung der Germanen mit den Romanen begünstigte, wurde jenes Bündnis die Entstehungsursache der verschiedenen Nationen und nationalen Staatsbildungen, welche schließlich die Auflösung des Reiches zur Folge hatten. Die Franken selber verloren allmählich ihren germanischen Charakter und förderten zugleich die Auflösung der germanischen Volkselemente Galliens, Spaniens und Italiens in der romanischen Bevölkerung. Aquitanien verlor nach der Ueberwältigung und Verdrängung der Westgoten den größten Teil seines germanischen Volksbestandes, so daß es seitdem ein völlig romanisches Land wurde. Auch das westgotische Reich auf der spanischen Halbinsel wurde durch die mittelbare Einwirkung der Franken katholisiert und romanisiert. Denn in der sehr begründeten Furcht, daß sich die Romanen des westgotischen Reiches mit den katholischen Franken zu einem gemeinsamen Angriff gegen die Herrschaft der Westgoten verbinden möchten, hatte der König Leovigild zwischen dem arianischen Bekenntnisse seiner Westgoten und dem katholischen Bekenntnisse

seiner romanischen Unterthanen zu vermitteln gesucht und war sein Sohn Reccared schließlich im Jahre 586 zur römischen Kirche übergetreten. Die nach diesem Uebertritt erfolgte Verbindung beider Volkselemente machte auch solche Fortschritte, daß schon um das Jahr 650 Goten und Römern ein gemeinsames Gesetzbuch gegeben werden konnte, während bis dahin jeder Teil sein besonderes Recht besessen hatte. Da die Franken jedoch ihre Angriffe gegen die Westgoten auch nach der Katholisierung derselben fortsetzten und die aufrührerischen Großen des Westgotenreiches namentlich unter den Königen Suinthila und Wamba mit Heeresmacht unterstützten, so haben sie nicht am wenigsten dazu beigetragen, daß das Reich der Westgoten schließlich dem Angriffe des arabischen Heeres im Jahre 711 erlag. Aehnlich erging es in Burgund. Die drohende Uebermacht der Franken nötigte auch die Burgunden zum katholischen Glauben überzutreten, wodurch denn auch hier die Romanisierung derselben erfolgte. Die Unterwerfung des Burgundenlandes unter die fränkische Herrschaft vernichtete vollends die noch verbliebenen germanischen Reste. Ebenso erloschen die Langobarden in der italischen Bevölkerung, nachdem ihre staatliche Selbständigkeit durch Karl den Großen gebrochen war. Die Verbindung der Franken mit der römischen Kirche und die durch dieselbe wesentlich bestärkte Eroberungspolitik der Franken hatte in allen diesen Fällen die Romanisierung des Germanentums verursacht.

Es bildete sich demnach auf dem Boden des westfränkischen Reiches eine Bevölkerung aus, welche von der des ostfränkischen Gebietes in Sprache und Sitte völlig verschieden war. Im ostfränkischen Reiche erhielt sich der germanische Volkscharakter, weil hier keine romanischen Elemente in erheblicher Zahl ansässig waren. Zwischen diesen beiden Reichen zog sich ein Gebiet, das spätere lothringische Reich, in welchem eine gemischte Bevölkerung bestehen blieb, weil das romanische Element hier zu schwach vertreten war, um das germanische völlig in sich aufzunehmen. Die nationalen Verschiedenheiten machten sich in den Teilungsverträgen der Karolinger mit steigender Bedeutung geltend. Die erste Teilung, welche Karl der Große im Jahre 806 testamentarisch verordnete, nahm

auf die nationalen Verschiedenheiten der Völkerschaften noch keine Rücksicht. Politische und nationale Grenzen wurden in derselben mannigfach durchkreuzt. Aber unter den Söhnen Ludwigs des Frommen erlangten die nationalen Verschiedenheiten mehr und mehr das Schwergewicht in den für die Teilungsverträge derselben maßgebenden Grundsätzen. Nachdem bereits in einem vielleicht aus den dreißiger Jahren stammenden Vertrage drei Ländergruppen unterschieden waren, die rein romanischen Länder Neustrien und Aquitanien, die rein deutschen Länder östlich des Rheines und die zwischen beiden liegenden, von einer gemischten Bevölkerung bewohnten Gebiete, wurde in der nach der Schlacht bei Fontenoy im Jahre 841 erfolgten Teilung ausdrücklich Bedacht genommen auf die Verwandtschaft und die passende Lage der Gebiete[1]). Auch der Vertrag zu Verdun vom Jahre 844 legte jene dreifache Sonderung der Reichsteilung zu Grunde. Noch klarer wurde der nationale Gedanke in dem Vertrage zu Meersen vom Jahre 870 ausgesprochen, indem derselbe nur zwei Ländergruppen unterschied und alle Gebiete mit rein oder vorwiegend romanischer Bevölkerung Karl dem Kahlen, alle Gebiete mit rein oder vorwiegend deutscher Bevölkerung Ludwig dem Deutschen überwies.

Da nun die Verteilung der germanischen und romanischen Bevölkerung namentlich im westfränkischen Reiche in den einzelnen Provinzen verschieden war, so mußten sich hier ferner aus der Vermischung beider Völkerstämme eine Reihe von provinziellen Spielarten der romanischen Gattung entwickeln. Es entstand außer der nationalen Sonderung auch eine territoriale Zergliederung, welche die Veranlassung zu kleineren Staatsbildungen innerhalb des Reiches gab. So entstanden um die Wende des neunten und zehnten Jahrhunderts im westfränkischen Reiche die Herzogtümer Franzien, Normandie, Bretagne, Aquitanien und Gascogne. Burgund hatte sich sogar völlig vom westfränkischen Reiche abgelöst und sich im Jahre 879 unter Boso zu einem selbständigen Königreiche erhoben. Allerdings wurden diese provinziellen Staatsbildungen durch die Machtbestrebungen der Großen vielfach durchkreuzt. Doch

[1]) Nithard IV, 1, S. 668.

bildeten die verschiedenen Mischungsverhältnisse der Rasse immerhin die Grundlage der ersteren. In Deutschland lag eine solche territoriale Differenzierung bei der Verschiedenheit der eingesessenen Stämme bereits vor. Während aber unter den ersten Karolingern die staatlichen Sonderungstriebe dieser einzelnen Stämme gewaltsam unterdrückt waren, machten sich dieselben jetzt bei der Auflösung der einheitlichen Reichsgewalt aufs neue geltend. Franken, Sachsen, Schwaben und Bayern, zu welchen später Lothringen hinzutrat, waren die großen völkerschaftlichen Elemente, welche in dem Entwicklungsgange der deutschen Nation deutlich unterscheidbar blieben und niemals zu einer einheitlichen Verschmelzung gelangten.

Auf diese Zersetzung des staatlichen Verbandes blieben die Folgen der universalen Eroberungspolitik der fränkischen Könige und Kaiser indes nicht beschränkt. Dieselben drangen vielmehr bis in die Tiefen der gesellschaftlichen Zustände, indem sie die ursprünglich auch hier obwaltende gleichförmige Bildung mannigfach zergliederten. Die weiten und langwährenden Kriegszüge der Frankenkönige waren die Ursache, daß auf der einen Seite große Grundherrschaften entstanden, mit welchen allmählich öffentliche Gerechtsame verwuchsen und daß auf der anderen Seite die öffentlichen Beamten des Reiches die hoheitlichen Rechte der Krone sich zu einem privatrechtlichen Besitze aneigneten. Die Grundherrschaften wurden zu staatlichen Territorien, während andererseits die staatlichen Amtsbezirke sich in Grundherrschaften umwandelten. Die schweren Lasten an persönlichen Dienstleistungen, an Geld- und Naturalabgaben, welche die universale Reichspolitik den Völkern auflegte, begünstigte die Entstehung großer Grundherrschaften in zweifacher Richtung. Von der einen Seite suchten die kleineren Leute sich den Kriegsdiensten, während welcher in vielen Fällen ihr Grund und Boden unbestellt und unbeschützt bleiben mußte, dadurch zu entziehen, daß sie ihr Eigentum der Kirche oder mächtigeren Grundherren auftrugen und demnach entweder Grundholden und Vogteileute der Kirche oder der weltlichen Herren wurden. Von der anderen Seite suchten die Grundherren die schwere Lage des kleinen Grundbesitzes zu benutzen und den letzteren dort, wo keine Neigung zur Kommendation vorhanden war, durch Gewalt in ihre

Hände zu ziehen. Dieser Zusammenhang zwischen der Kriegsdienstpflicht der Gemeinfreien und der Entstehung einer mächtigen Aristokratie wird durch die Kapitularien der Frankenkönige bestätigt. Die letzteren suchten wiederholt jenen beiden Strömungen, welche die Ausbildung der Grundherrschaften verursachten, entgegenzutreten. Das Kapitular vom Jahre 805 verbot den Freien, sich ohne Erlaubnis des Kaisers in den Dienst der Kirche zu begeben, mit der Erklärung, daß dies von vielen nicht aus Frömmigkeit, sondern in der Absicht geschehe, sich der Heerespflicht oder anderen Dienstleistungen zu entziehen. „Viele commendieren sich den Senioren, weil sie wissen, daß diese nicht an dem Feldzuge teilnehmen werden." Im Jahre 825 verbot Ludwig der Fromme den Gemeinfreien, ihren Grundbesitz der Kirche aufzutragen, um sich der Kriegspflicht zu entziehen und gebot den Grafen, solche Männer trotz ihrer Commendation zur Ableistung ihrer Pflichten zu zwingen. Dasselbe Verbot erneuerte Lothar I. im Jahre 832, desgleichen Karl II. im Jahre 864.

Nicht minder trat die Gesetzgebung den Bestrebungen der großen Grundherren, den geringen Gemeinfreien zum Verkaufe seines Besitzes zu zwingen, entgegen, damit der Königsdienst keine Einbuße erleide. Solche Verboten enthielten die Kapitulare der Jahre 805, 811, 813 und 827. Da nun aber die treibende Ursache dieser Erscheinungen, die unausgesetzten Kriegsdienste, welche die universale Reichspolitik der fränkischen Kaiser mit sich brachte, nicht gehoben wurde, so konnte auch die Wirkung derselben nicht vermieden werden. Die der Vergewaltigung des kleinen Grundbesitzes und der Bildung großer Grundherrschaften entgegenstehenden gesetzlichen Bestimmungen mußten demgemäß erfolglos bleiben. Darum waren die Kaiser genötigt, obschon sie die Auftragung der Güter an die Lehnsherren verboten, die letzteren andererseits in der Eigenschaft als Führer ihrer Vasallen anzuerkennen. Neben den königlichen Heerbann und die königlichen Befehlshaber traten die militärischen Aufgebote der großen Grundherren und zwar unter der Führung der letzteren. Die Aushebung und Führung der Kriegsmannschaften ging seitdem also

nicht mehr ausschließlich vom Könige aus, sondern geschah zum Teil durch die Vermittlung der Grundherren, so daß die letzteren mit der Ausübung des wichtigsten hoheitlichen Rechtes betraut waren. Da demnach das Königtum wesentlich auf die Grundherren angewiesen war, so konnte es sich der Verleihung weiterer hoheitlicher Rechte an letztere für besondere Dienstleistungen nicht mehr entziehen. So trat beispielsweise schon Ludwig der Fromme die wichtigsten Rechte der Krone im Jahre 815 an einen seiner Getreuen Namens Johannes ab, indem er demselben für den Umfang seines Grundbesitzes von der gräflichen Gewalt eximierte und ihm eine eigene Gerichtsbarkeit verlieh.

Wie sich in dieser Weise aus dem großen Grundbesitz Territorialherrschaften entwickelten und also ein ursprünglich privatrechtlicher Besitz einen öffentlich-rechtlichen Charakter gewann, so vollzog sich die Zergliederung des Staates und der Gesellschaft in demselben Maße auch auf dem umgekehrten Wege, indem königliche Beamte, Grafen, Hundertmänner und Vikare ihre amtlichen Rechte in eigene, private Gerechtsame umwandelten. Auch hier ging der erste Anstoß der Entwicklung von der Eroberungspolitik der Krone aus. Die königlichen Beamten suchten ebenso wie die Großgrundbesitzer die durch die vielen Kriegsdienste verursachte Notlage der kleinen Gemeinfreien zu ihrem Vorteile auszunutzen. Das Kapitular vom Jahre 811 gab den Klagen der letzteren einen lebendigen Ausdruck. „Die Armen," heißt es in demselben, „schreien, daß sie ihres Eigentumes beraubt seien und dies schreien sie gleichermaßen über Bischöfe, Aebte und Vögte, über Grafen und deren Centenare. Sie sagen, daß Bischof, Abt, Graf, Richter und Hundertmann nur nach einer Gelegenheit spähe, um den Unglücklichen, der sein Eigentum nicht abtreten wolle, zu bestrafen und immer aufs neue gegen den Feind zu schicken, bis er so arm geworden sei, daß er wider seinen Willen sein Eigentum auftragen oder verkaufen müsse, indes diejenigen, welche es aufgetragen haben, ohne irgend welche Belästigung zu Hause bleiben können." Mit diesem Machterwerb der Grafen hing es zusammen, daß das Amt derselben bereits in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts erblich zu werden begann. Es erhellt dies aus dem Kapitular

Karls II. vom Jahre 877, welches Bestimmungen gibt für den Fall, daß der Sohn eines Grafen während des Ablebens seines Vaters abwesend sei, sowie für den Fall, daß ein Graf mit Hinterlassung eines unmündigen Sohnes versterben solle. Aus der Gewohnheit von Seiten der Krone wurde ein Rechtsanspruch von Seiten der Beamten. Schon neun Jahre vor dem Erlaß jenes Kapitulars mußte Karl der Kahle gegen den von ihm abgesetzten Grafen Gerhard von Bourges zu Felde ziehen, weil die Leute desselben den von ihm ernannten Nachfolger, einen Grafen Alfrid, erschlagen hatten. Der König mußte unverrichteter Sache zurückkehren. Die bisher im Namen und im Interesse des Königs ausgeübten hoheitlichen Rechte der Grafen, die militärische Aushebung, die Rechtsprechung, die Erhebung der gerichtlichen Strafgelder, die Einziehung der Zölle u. s. w. wuchsen mit dem als Benefizium verliehenen Grund und Boden zusammen und nahmen den Charakter eines von Seiten des Besitzers zu eigenem Gewinn ausgenutzten privatrechtlichen Besitzes an. Schon gegen Ende des neunten Jahrhunderts begannen die staatlichen Aemter zu herrschaftlichem Besitz, die Beamten zu Dynasten zu werden.

Die mehr oder weniger gleichartige Gesellschaft des altgermanischen Gemeinwesens wurde durch die Entstehung dieser großen Grundherrlichkeiten durchbrochen und an ihre Stelle eine vielfache Abstufung der Herrschaft und des Dienstes gesetzt. Neben den alten Gemeinfreien entstanden Grundherren auf der einen, Grundholden und Zinspflichtige auf der anderen Seite. Der Staatsverband der Karolinger löste sich in das lockere Gewebe des Lehnsstaates auf, in welchem der Zusammenhang zwischen dem einheitlichen Mittelpunkt der königlichen Gewalt und dem Volke in vielfältigster Weise durchbrochen war. Das große Reich hatte sich infolge seiner Verbindung mit der römischen Kirche und ihrer religiösen Idee in mehrere Nationen geteilt. Die letzteren wieder hatten sich in eine Reihe völkerschaftlich verschiedener Stämme, diese endlich in eine zahlreiche Menge größerer und kleinerer, mit den wichtigsten Hoheitsrechten ausgestatteter Grundherrschaften zergliedert.

Die Zerstörung des fränkischen Reiches auf der einen und die aufsteigende Weltmacht der Kirche auf der anderen Seite waren

das Ergebnis der einst von dem Merovingerkönige Chlodovech mit dem römischen Stuhle geschlossenen Verbindung.

Die beiden Grundgedanken der altchristlichen Kirche, Askese und priesterliche Weltherrschaft, welche seit der germanischen Völkerwanderung Jahrhunderte lang unter den Trümmern des alten Römerreiches verschüttet gelegen hatten, waren zu neuem Leben erwacht. Die antike Geschichte hatte damit abgeschlossen, daß die Kirche als die Wirklichkeit des Uebersinnlichen und demnach als das bestimmende Prinzip für alle irdischen Verhältnisse anerkannt worden war. Die weitere Ausgestaltung der menschlichen Verhältnisse nach Maßgabe der weltverneinenden Idee der Kirche war durch die germanische Völkerwanderung unterbrochen worden. Nachdem jetzt die germanisch-romanischen Völker auf dem Punkte angelangt waren, an welchem die antike Geschichte einst abgebrochen hatte, wurde das nicht zum Abschluß gelangte Problem der letzteren von jenen zu Ende geführt. Die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters vollendeten das Werk, welches den müden Händen der antiken Welt noch unfertig entsunken war.

III. Das römisch-deutsche Kaiserreich.

1. Advokatie und Weltherrschaft.

Nach der Auflösung des karolingischen Reiches war die Kirche als das einzige gemeinsame Band der abendländischen Völker verblieben. Die letzteren bildeten jetzt nur noch eine Einheit, insofern sie sich als Christen in der Gemeinschaft einer und derselben Kirche befanden. Nicht mehr das Reich, wie in der Zeit des großen Karl, sondern die Kirche war das Einheitsprinzip der germanisch-romanischen Völker. Wohl wurde zunächst noch das Kaisertum als die höhere Einheit der einzelnen Reiche aufgefaßt. Aber die Notwendigkeit desselben wurde, wie beispielsweise in dem Vertrage von 817, auf die Kirche zurückgeführt. Daher wurde die Zwietracht der Söhne Ludwigs in erster Linie deshalb beklagt und als unnatürlich befunden, weil dieselbe Anhänger eines und desselben Glaubens miteinander entzweite. Die Schlacht zu Fontenoy vom Jahre 841, in welcher die kaiserliche Einheitsidee Lothars dem Teilungsprinzip unterlag, beklagte ein Annalist deshalb, weil sich in derselben christliche Völker gegenseitig niedergemetzelt hätten [1]). Andere Annalisten klagten in ähnlichen Ausdrücken über den gegenseitigen Mord der Christen [2]). Das Unglück jener Ereignisse wurde demnach nicht in dem Bruche der staatlichen, sondern der kirchlichen Gemeinschaft gesucht. Die Kirche war der gemeinsame Mittelpunkt aller Interessen geworden.

[1]) Annal. Lugdunens. Scr. I, 110.

[2]) Annal. Xantens. 841; Hincmari opp. II, 180.

„Während die Gewalt des römischen Reiches, welche einst auf dem Erdkreise als eine Monarchie bestand, jetzt in den verschiedenen Ländern in zahlreiche Herrschaften geteilt ist, besitzt der Stuhl Petri die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden", schrieb im Jahre 1024 ein Abt an Papst Johann XIX. [1]).

Auf die universale Idee der Kirche mußte Otto I. zurückgehen, als er im Jahre 962 das Kaisertum mit dem deutschen Königstum verband. Im karolingischen Reiche war die staatliche Einigung der Germanen und Romanen der Uebernahme der kaiserlichen Würde voraufgegangen. Da jetzt aber ein einheitlicher, die ganze Christenheit umfassender Reichsverband nicht mehr vorhanden war und die abendländischen Völker nur in der Kirche eine Einheit bildeten, so konnte Otto I. den Anspruch auf die Weltherrschaft nur aus der thatsächlichen Universalität der Kirche ableiten. Während Karl der Große den Titel eines Kaisers und Schutzherrn der Kirche annahm, nachdem er die demselben entsprechende Macht bereits besaß, war es das Bestreben der deutschen Könige, diese Macht auf Grund jenes Titels erst zu erwerben. Nicht mehr war das Reich die Grundlage der Kirche, sondern umgekehrt, die universale Idee der letzteren war die Grundlage des ersteren geworden. Lediglich als Vogt der Kirche war der Kaiser der höchste Herr der Christenheit, welchem die Verpflichtung oblag, die Lehren der Kirche als das Gesetz der staatlichen Ordnung zu erhalten, beziehentlich zu demselben zu erheben. Er war ferner lediglich in jener kirchlichen Eigenschaft die Quelle alles Rechtes und aller Gewalt. Bei dem Kaiserreiche, sagte Cäsarius von Heisterbach, „befindet sich die Monarchie, auf daß, wie die Sterne ihr Licht haben von der Sonne, so die Könige ihre Herrschaft vom Kaiser haben" [2]). Der englische Geschichtsschreiber Roger von Hoveden nannte den Kaiser „den Herrn über alle". Des religiösen Charakters dieses Imperiums wegen wurden dem Kaiser Ehrentitel beigelegt, welche in derselben Weise auch dem Papste gegenüber üblich waren. Der Bischof Thietmar von Merseburg nannte König Heinrich II. in seiner

[1]) Hugon. Chronic. c. 17. M. G. VIII, 392.
[2]) Dialog. miracul. II, 235.

Chronik[1]) den „Stellvertreter Gottes auf Erden". In einer aus dem elften Jahrhundert stammenden Klage über den Tod Heinrichs II. wird derselbe „der Leiter der Kirche Gottes" genannt[2]). Als Konrad II. im Jahre 1024 gekrönt wurde, hielt der Erzbischof Aribo von Mainz eine Ansprache an den König, in welcher er denselben mit den Worten anredete: „Zur höchsten Würde bist du emporgestiegen, du bist der Statthalter Christi"[3]). Auch Heinrich III. wurde von dem Abte Ekbert „das Haupt der Kirche" genannt[4]). Wipo bezeichnete König Heinrich III. in seinem Tetralogus als die höchste, unmittelbar nach Gott und Christus folgende Autorität mit den Worten: „Der du als der Zweite den Erdkreis beherrschest, würdig, nächst dem Herrn des Himmels die Welt zu beschützen"[5]).

Die älteren Kaiser sahen sich denn auch selber als die höchste Autorität in dem Staat und Kirche umschließenden Gottesstaate an. Selbst Heinrich II., welchen die Kirche später seiner Frömmigkeit wegen unter die Heiligen versetzte, gab dieser Auffassung einen entsprechenden Ausdruck, als er die bekannte Briefstelle des römischen Bischofs Gelasius I. an den Kaiser Anastasius: „Zwei Mächte sind es, erlauchter Kaiser, durch welche diese Welt regiert wird, die heilige Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt" u. s. w. dahin umänderte, daß er anstatt „diese Welt" die „heilige Kirche" setzte und daß er ferner die königliche Autorität der priesterlichen voranstellte. Otto I. und Heinrich III. haben denn auch in diesem Sinne regiert, wenn sie die höchste kirchliche Würde durch den Beschluß der zu diesem Zwecke berufenen und unter ihrem Vorsitze tagenden Synoden den jeweiligen Inhabern derselben entziehen und auf andere Persönlichkeiten übertragen ließen. Da nun die Päpste in ihrer Eigenschaft als Statthalter Gottes sich

---

[1]) L. 6, c. 8.

[2]) Vgl. lateinische Gedichte des 10. und 11. Jahrhunderts, herausgeg. von Grimm und A. Schmeller.

[3]) Wipon. vita Chuonr. imp. c. 3. M. G. XI, p. 260.

[4]) Pez. thesaur. anecd. noviss. VI. P. 1, p. 235.

[5]) V. 19, 99, 121 f.

gleichfalls als die Spitze der Christenheit ansahen, deren Amtsbefugnisse nicht nur die religiösen Obliegenheiten, sondern auch alle irdische Gewalt umschlossen, da ferner alle bestehenden weltlichen Mächte, die Fürsten des Reiches wie der fremden Nationen das Bestreben hatten, ihre Gewalt kraft eigenen Rechtes auszuüben, so war in der Idee des Kaisertums die ganze Fülle von Streitfragen zwischen dem letzteren auf der einen, der Kirche, den deutschen Fürsten wie den auswärtigen Mächten auf der anderen Seite enthalten, welche die Geschichte des Kaisertums von Anfang bis zu Ende bewegten. Aus der Idee der kaiserlichen Advokatie ergab sich für die deutschen Kaiser die Aufgabe, einmal die religiöse Idee der Kirche als die rechtliche Grundlage der staatlichen Ordnungen zur Geltung zu bringen und sodann die zertrümmerte universale Weltstellung des Kaisertums wiederherzustellen. Die Befestigung und Ausdehnung der göttlichen Autorität der Kirche und die Wiederherstellung der universalen Herrschaft des Reiches waren die beiden Pole, um welche sich die deutsche Geschichte von Otto I. bis zu dem Staufen Friedrich II. bewegte.

Durch die kaiserliche Schirmvogtei und durch die aus der Idee derselben erwachsene Gesetzgebung des karolingischen Zeitalters waren Staat und Kirche in das Verhältnis von Mittel und Zweck getreten. Seit dieser Stellungnahme des Staates zur Kirche hatte man beide als wesentlich verschiedenartige Gebiete erkannt und bereits den ersten Versuch zu einer grundsätzlichen Scheidung derselben gemacht. In dem Staat und Kirche umschließenden Gottesstaate sollte jener das weltherrschaftliche, diese das religiöse Prinzip darstellen. Doch blieben beide Gebiete noch vielfach ineinander verschlungen. Der Kaiser war ebenso sehr geistliches wie weltliches Oberhaupt in seinem Reiche; andererseits lebten die Geistlichen in vielfachen weltlichen Beziehungen. Während jene Scheidung beider Gebiete damals also mehr in der Idee als in der Wirklichkeit der Dinge bestand, wurde dieselbe durch die Reichspolitik der deutschen Kaiser thatsächlich durchgeführt und dadurch der im karolingischen Reiche gelegene Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit des christlichen Gottesstaates zu lösen versucht. Von Otto I. an waren die deutschen Kaiser in demselben Maße

bemüht, den übersinnlichen Charakter der Kirche zum Ausdruck zu bringen, wie die weltherrschaftliche Stellung des Reiches zu gewinnen, die göttliche Autorität der Kirche zu befestigen und zu erweitern wie die Völker des Abendlandes unter ihrem Regimente zu einem einheitlichen Reichsverbande zu vereinigen. Doch war diese Politik des deutschen Kaisertums nur eine halbe Lösung jenes Konfliktes. Eben durch die von dem deutschen Kaisertum erweiterte Trennung von Kirche und Staat, trat der in dem karolingischen Reiche gelegene Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit des christlichen Gottesstaates nur noch sichtbarer hervor. Denn, indem durch die Scheidung beider Gebiete die Kirche als eine göttliche Ordnung aus den irdischen Verhältnissen herausgehoben wurde, mußte zugleich der Staat als eine irdische Ordnung vor der Kirche zurücktreten. Die Kirche wurde mehr und mehr als die Trägerin der religiösen Idee des Gottesstaates hingestellt und hierdurch dem Staate in demselben Verhältnisse die ideellere Grundlage seiner beanspruchten Machtstellung entzogen. Der religiöse Charakter des Königtums und der weltlichen Obrigkeit, welcher früher als eine denselben unmittelbar von Gott verliehene Gnade galt, wurde nunmehr als eine denselben nur durch die Vermittlung der Kirche übertragene Eigenschaft angesehen. Alle religiösen Motive des Staates wurden mit der Kirche als dem Quellpunkt derselben verbunden. Je mehr die Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde, desto mehr mußte also das Kaisertum seinen ursprünglichen religiösen Charakter verlieren und als eine lediglich weltliche Herrschergewalt erscheinen, indes andererseits die Kirche in derselben Steigerung als der Inbegriff der religiösen Idee, als die irdische Wirklichkeit des übersinnlichen Gottesstaates hervortrat. Mit dieser religiösen Grundlage verlor aber das Kaisertum jedes Recht auf eine selbständige Autorität gegenüber der Kirche. Darum war in der Scheidung beider Gebiete, welche die Kirche als eine dem Staate unendlich überlegene göttliche Autorität hinstellte, zugleich der Rechtsanspruch derselben auf die unbedingte Ueberordnung über den Staat enthalten. Die Scheidung von Staat und Kirche ließ sich nicht begründen und vollziehen, ohne daß sich nicht diese weitere Folgerung, die herrschaftliche

Stellung der letzteren über den ersteren, als eine logische Notwendigkeit ergeben hätte. Der übersinnliche Charakter der Kirche trug den weltherrschaftlichen Beruf derselben in sich.

Sobald daher die Kirche den letzten Rest ihrer alten Verbindung mit dem Staate, welcher darin bestand, daß die Kaiser einen bestimmenden Einfluß auf die Papstwahl und die Besetzung der bischöflichen Stühle ausübten, beseitigt hatte, mußte sie notwendig zu der weiteren Forderung einer herrschaftlichen Stellung über die höchste weltliche Macht gelangen. Der Papst Gregor VII., welcher, ausgehend von dem göttlichen Charakter der Kirche, jenes letzte zwischen Staat und Kirche bestehende Band zu lösen unternahm, erhob zugleich den Anspruch, über die weltliche Staatsgewalt nach eigenem Ermessen, d. h. den göttlichen Zwecken der Kirche entsprechend, verfügen zu können. Der seitdem erfolgende Wettbewerb des Papsttums mit dem Kaisertum um die Weltherrschaft entzweite beide Mächte in tödlicher Feindschaft. Hatte einst die Geschichte des christlichen Gottesstaates in der mittelalterlichen Welt damit begonnen, daß beide Mächte als die Leuchten der Christenheit, als die von Gott eingesetzten Grundfesten der Weltordnung gefeiert wurden, so endete dieselbe damit, daß der Kaiser den Papst als den Antichrist und dieser jenen als den Vorläufer des Antichrists bezeichnete[1]) und den Kreuzzug gegen denselben predigte[2]).

Mit diesem Entwicklungsgang der gottesstaatlichen Idee, denselben in allen Streitfragen zwischen Staat und Kirche entscheidend beeinflussend, verflocht sich der Kampf des Kaisertums mit den Fürsten des Reiches und den auswärtigen Mächten. Die Einheit des Reiches, welche durch die territoriale und nationale Differenzierung zerrissen war, wiederzuschaffen, war die weitere Aufgabe der kaiserlichen Politik. „Allein das große Kaisertum konnte allerdings nicht ohne Krieg behauptet werden," schrieb der Verfasser des älteren Lebens der Königin Mathilde[3]), Worte, welche derselbe

[1]) Huill. Bréh. VI, 397 und V, 349.
[2]) L. c. VI, 433 und 646.
[3]) K. 16.

allerdings dem zweiten Dialoge des Sulpicius Severus[1]) entlehnte, welche aber gleichwohl für das deutsche Kaisertum nicht minder zutreffend waren als für das römische. Die Eroberungspolitik der deutschen Kaiser erzielte jedoch ebenso wie die ihrer karolingischen Vorgänger das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges, insofern gerade sie die Ursache war, daß sich die territorialen und nationalen Gegensätze erweiterten und befestigten. Allerdings nötigte die Herstellung des abendländischen Kaisertums die Krone, eine festere Zusammenschließung der deutschen Volksstämme zu erwirken, da die nationale Macht des deutschen Königtums die Grundlage des universalen Kaisertums bildete. Insofern hat freilich die universale Politik des Kaisertums einen wesentlichen Anteil an der nationalen Erziehung der deutschen Volksstämme gehabt. Die letzteren sind sich durch die erstere ihrer nationalen Gemeinschaft erst recht bewußt geworden. Diese nationale Bedeutung des Kaisertums wurde aber dadurch wieder zerstört, daß das letztere, seiner universalen Idee folgend, sich zugleich in eine weitausgedehnte Eroberungspolitik begab. Die Folge war, daß der eine Zweck durch den anderen vereitelt wurde, daß die Festigung des nationalen Staatsverbandes an der auswärtigen Politik und daß diese an dem im Inneren des Reiches sich gegen die Krone erhebenden Widerstande scheiterte.

Auf die auswärtigen Mächte übte demnach die kaiserliche Eroberungspolitik eine ähnliche Wirkung wie im Inneren des Reiches aus. Die Machtansprüche, welche die deutschen Kaiser aus der Universalität ihrer Schutzherrschaft ableiteten, hatten auf Seite der auswärtigen Nationen sehr bald die Ausbildung eines von dem erobernden Volke sich unterscheidenden nationalen Bewußtseins zur Folge. Am frühesten und stärksten machte sich dieses nationale Empfinden in Italien geltend, weil dieses Land von den Heerzügen der Kaiser am meisten betroffen wurde. Von den Italienern wurde der Name deutsch als Gesamtname für die ostfränkischen Stämme zuerst angewandt und zwar begann derselbe gebräuchlich

[1]) K. 6, 2.

zu werden, kurz nachdem Otto I. mit seinen Heeren den italienischen Boden zur Erwerbung der kaiserlichen Würde betreten hatte. Von den Italienern nahmen die Deutschen diese Bezeichnung an und wurden sich in ihrem gemeinsamen Namen ihrer Nationalität bewußt. Um dieselbe Zeit begann man die westfränkischen Stämme unter dem Namen der Franken, die slavischen Stämme unter dem der Slaven zusammenzufassen[1]). Die Eroberungszüge der Kaiser erregten dann in den sich ihrer nationalen Eigenart bewußt gewordenen Völkern oft einen leidenschaftlichen Haß gegen ihre Eroberer. Bei den Italienern äußerte sich ein solcher bereits zur Zeit Ottos III. und verfolgte den letzteren bekanntlich über seinen Tod hinaus. Mit der Ausdehnung der deutschen Herrschaft über das südliche Italien zeigte sich auch hier dieselbe Erscheinung. Als Heinrich VI. gestorben war, erzählte der Abt Otto von St. Blasien in seiner Chronik, erwachte in den Völkern Apuliens, Calabriens und Siziliens ein glühender Deutschenhaß, welcher sich sogar gegen die vom heiligen Lande zurückkehrenden deutschen Kreuzfahrer ausließ[2]). Aus dem Königreich Sizilien wurden die Deutschen sofort nach dem Tode des Kaisers ausgewiesen. Dieser Haß gegen die deutsche Herrschaft verbreitete sich mit dem gleichen Erfolge über ganz Mittelitalien. Der Papst Innocenz III. stellte sich an die Spitze der nationalen Bewegung. Während Kaiser Friedrich II. in Palästina weilte und das Gerücht von dem Tode desselben umging, dachte man in Apulien daran, die dort befindlichen, sowie die vom heiligen Lande zurückkehrenden Deutschen zu überfallen und zu ermorden[3]). Bei den Böhmen regte sich der nationale Haß gegen die Fremdherrschaft zur Zeit Heinrichs IV., obwohl der damalige Herzog beziehentlich König von Böhmen ein treuer Bundesgenosse des Kaisers war. Bekanntlich hat diese nationale Abneigung der Böhmen in der Chronik des böhmischen Historiographen Cosmas, eines Zeitgenossen Heinrichs IV. und V., ihren

---

[1]) Vgl. Dümmler, Kaiser Otto der Große S. 560 ff.; Giesebr. T. 1, S. 853 f.

[2]) M. G. SS. XX, c. 45 p. 328.

[3]) Chron. Ursperg. M. G. SS. XXIII, p. 383.

Niederschlag gefunden. Selbst in dem von der deutschen Herrschaft wenig berührten arelatischen Reiche, über welches die Kaiser seit Friedrich I. ihre Lehnshoheit aufs neue zu behaupten suchten, machte sich eine starke Abneigung gegen die Deutschen geltend. Die provencalischen Dichter Peire de la Caravane und Peire Vidal sprachen dieselbe in Versen aus[1]). Die Franzosen waren wenigstens eifersüchtig auf die Machtstellung des Reiches, wie der Cistercienserabt Joachim von Calabrien gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in seiner Schrift über den Propheten Jeremias bemerkte. „Frankreich", sagte er in die Zukunft schauend, „wird das Imperium der Deutschen als einen Stachel empfinden"[2]). Die Franzosen äußerten diese nationale Eifersucht damals im Lager von Akkon gegen die dürftigen und völlig ermatteten Reste des nach dem Tode Friedrichs I. zurückkehrenden deutschen Kreuzzugheeres in wenig edelmütiger Weise. Als die Engländer infolge der Gefangennahme ihres Königs Richard Löwenherz im Jahre 1192 und der an die Freigebung des letzteren geknüpften Bedingungen die kaiserlichen Machtansprüche auch ihrerseits kennen lernten, äußerten auch sie einen in diesem Falle allerdings erklärlichen Haß gegen die Deutschen. „O ungeschlachtes Volk! o rohes Land! Von jeher hast du Männer von riesenhaften Körperkräften aufgezogen, aber feige an Seelentugend! von Wuchs schlank, aber stumpf in der Rechtlichkeit. Wenn Richard von seinem kriegerischen Heere umringt gewesen wäre — da hättest du nie gewagt, ihn im Kampfe zu reizen," schrieb in patriotischem Ingrimm Raoul von Coggeshale[3]). Mit gleichem Hasse äußerte sich bei dieser Gelegenheit der Dekan Raoul von St. Paul in London über die Deutschen, insbesondere die Oesterreicher[4]). Auch konnte der nationale Stolz der Engländer sich nicht darin finden, den von Richard geleisteten Lehnseid anzuerkennen. Mit Hinweis auf die Zwangslage des Königs wurde die Gültigkeit des Eides bestritten und der König

---

[1]) Vgl. Th. Toeche, Kaiser Heinrich VI. S. 288 f.

[2]) In Jeremiam proph. interpret. p. 46, Colon. 1577.

[3]) Th. Toeche, Kaiser Heinrich VI, S. 272 f.

[4]) Ebenda S. 260.

nach seiner Rückkehr veranlaßt, sich zum Zeichen der Nichtanerkennung desselben nochmals feierlich krönen zu lassen.

Diese nationalen Gegensätze vereitelten das Zustandekommen der kaiserlichen Universalmonarchie, obwohl drei Jahrhunderte um den Aufbau derselben gerungen wurde. Die Macht der Krone blieb auf den Umkreis der angrenzenden Länder Italien, Burgund, Dänemark, Polen, Böhmen und Ungarn beschränkt. Aber auch innerhalb dieses verhältnismäßig engen Kreises hat sich die Autorität der Krone niemals dauernd und sicher behaupten können. In Italien beschränkte sich dieselbe zunächst auf die nördlichen und mittleren Provinzen mit Ausschluß der zum Patrimonium Petri gehörigen Gebiete. Als später unter Heinrich VI. auch das südliche Italien und Sizilien erworben wurde, löste sich der Norden Italiens fast gänzlich von der kaiserlichen Lehnshoheit ab. Burgund stand immer in einer nur losen und lange Zeit ganz unterbrochenen Verbindung mit dem Reiche. Dänemark erkannte nur zeitweilig die Lehnshoheit des Kaisers an, desgleichen Polen und Ungarn. Nur Böhmen wurde dem Reiche enger verbunden, aber auch dies gelang nur unter festgesetzten Schwankungen seiner Herzöge und Könige. Nur ganz vorübergehend wurde dieser Umkreis der vom Reiche lehnsabhängigen Länder unter den Staufern erweitert, als Heinrich VI. den englischen König Richard Löwenherz zur Huldigung zwang und als Friedrich I. die palästinensische Krone erwarb. Aber die Lehnsabhängigkeit Englands hatte weder einen längeren Bestand noch eine thatsächliche Bedeutung. Von der palästinensischen Krone endlich blieb dem Kaiser nach wenigen Jahren nichts als ein inhaltsloser Titel übrig.

Durch die ganze Geschichte des deutschen Kaisertums wogte der Kampf zwischen der einheitlichen Staatsgewalt einerseits und den territorialen Interessen der Fürsten sowie den nationalen Gegensätzen der angrenzenden Völker andererseits. Jedes einzelne Regiment endete mit einer größeren oder geringeren Verwirrung aller bestehenden Ordnungen, und jedes neue Regiment mußte mit der Herstellung der letzteren von vorn wieder beginnen. Die Fürsten suchten auswärtige Verwicklungen des Reiches für ihre Zwecke auszunutzen, oder die auswärtigen Nationen nahmen die

Gelegenheit innerer Streitigkeiten zum Abfalle vom Reiche wahr. Wiederholt schlossen deutsche Fürsten mit auswärtigen Feinden ein Bündnis zum gemeinsamen Angriff auf die Reichsgewalt. Der Kampf gegen die äußeren Feinde hinderte die Kaiser, eine dauernde feste Gestaltung der inneren Verhältnisse zu schaffen, indes der Kampf mit den inneren Gegnern es ihnen unmöglich machte, die erstrebte universale Machtstellung zu erreichen. Vergeblich mühten sich die Könige ab, beides, die Weltherrschaft und ein festes monarchisches Staatsregiment, zu begründen. Hatten sie zur Verwirklichung der ersteren günstige Erfolge errungen, so hatten sie oder ihre nächsten Nachfolger hinsichtlich des letzteren schwere und unwiederbringliche Verluste zu erleiden. Befanden sie sich mit Heeresmacht im Süden des Reiches, so fielen die slavischen Völker ab, waren sie im Osten, um die letzteren niederzuwerfen, so entbrannte der Aufruhr an den südlichen Marken oder im Inneren des Reiches. Es war demnach nicht die einheitliche Staatsgewalt des Kaisertums, sondern es waren vielmehr die territorialen Gewalten innerhalb der Nation, welche den letzten Gewinn aus der Eroberungspolitik der christlichen Reichsidee davontrugen und in den Kämpfen gegen die letztere erstarkten.

Das ursprüngliche Verhältnis der einheitlichen Staatsgewalt zu den territorialen Mächten kehrte sich im Verlaufe dieser Kämpfe vollständig um. Während das Königtum ursprünglich als eine erbliche, nur beim Aussterben des regierenden Hauses erledigte Würde angesehen war, wandelte die Reichsversammlung zu Forchheim dasselbe in ein reines Wahlkönigtum um. Andererseits wurde die Lehnsaristokratie immer zahlreicher und mächtiger und die Erblichkeit der Lehen gesetzlich oder thatsächlich anerkannt. Um den mächtigen Herzögen ein Gegengewicht entgegenstellen zu können, erhoben die sächsischen Kaiser die Bischöfe des Reiches durch Verleihung von Gütern und Privilegien zu mächtigen Territorialherren. Aus demselben Grunde begünstigte Kaiser Konrad II. das Aufkommen der kleineren Dynasten und Grafengeschlechter und erkannte in Deutschland thatsächlich, in Italien aber im Jahre 1037 gesetzlich die Erblichkeit der Lehen für die Vasallen der geistlichen und weltlichen Großen an. Durch diese Politik erlitt allerdings die Macht

der alten Herzöge eine wesentliche Einschränkung. Doch wurden durch die letztere die partikularen Bestrebungen nicht überwunden, sondern vielmehr lediglich vervielfältigt, so daß die Macht der Krone keinen Vorteil aus dieser Lage erzielen konnte. Schließlich wurde in den Kämpfen Heinrichs IV. mit der Kurie von Seiten der Fürsten die Erblichkeit der Reichslehen gefordert und unter den nachfolgenden Kaisern mit Erfolg behauptet. Die Entwicklung der Lehnsverfassung endete dann in der Gesetzgebung Friedrichs II., welche die Fürsten als die Landesherren ihrer Territorien anerkannte. Seitdem waren dann die Fürsten aus der lehnshoheitlichen Gewalt der Krone fast völlig ausgeschieden, so daß die letztere aus dem Reichsboden entwurzelt war. Eine Wiederherstellung der einheitlichen Staatsgewalt war nunmehr nur dadurch möglich, daß die Krone die universale Eroberungspolitik des alten Kaisertums aufgab und sich durch den Erwerb eines territorialen Hausbesitzes eine neue Grundlage ihrer Machtstellung zueignete, eine Wendung, welche mit der Wahl des Habsburger Grafen Rudolf eintrat.

So befand sich das Kaisertum nach allen Seiten hin in einem fortdauernden Widerstreite zwischen der universalen Machtidee der kirchlichen Advokatie und den notwendigen und thatsächlichen Folgen der letzteren. Nach allen Seiten hin erzielte es das Gegenteil des von ihm erstrebten Ideales. Indem die Kaiser auf der einen Seite die höchste Leitung des Gottesstaates für sich in Anspruch nahmen und also die Ueberordnung des Staates über die Kirche vertraten, verfolgten sie auf der anderen Seite unausgesetzt eine Politik, welche die Trennung beider Gebiete und hiermit die Unterordnung des Staates unter die Kirche zur Folge hatte. Während sie ferner die Machtfülle der altrömischen Imperatoren forderten, begünstigten sie thatsächlich die partikularen Machtbestrebungen der Fürsten sowie den nationalen Selbständigkeitstrieb der angrenzenden Völker. Im Widerstreite mit dem logischen Zwang ihrer eigenen Politik zersplitterten Kaisertum und Nation ihre Kraft, indes die Kirche in demselben Maße erstarkte und sich mehr und mehr vom Staate ablöste. Der vergebliche Kampf um die universale Machtstellung des Kaisertums und die durch denselben verursachte innere Zersplitterung des Staates auf der einen Seite, das Wachstum der

Kirche und die Ablösung der kirchlichen Verhältnisse aus ihrer weltlichen Gebundenheit auf der anderen Seite bildeten den Schwerpunkt der geschichtlichen Entwicklung von Otto I. bis Heinrich IV. Sobald aber die Kirche dieses Ziel erreicht hatte, erhob sie kraft ihres göttlichen Stellvertretungsamtes den Anspruch auf die Beherrschung des weltlichen Staates und nahm das bisher von dem Kaisertum geführte weltherrschaftliche Imperium in ihren Besitz. Der Kampf des Kaisertums um den ihm von der Kirche streitig gemachten Besitz des Imperiums und der schließliche Verlust des letzteren sowie der staatlichen Einheit der Nation bildete den Inhalt der Kaisergeschichte seit den Tagen Heinrichs IV. bis Friedrich II.

Die Geschichte des deutschen Kaisertums gliederte sich demnach in drei Perioden. In der ersten, welche bis zur Regierung Heinrichs IV. währte, behauptete das Kaisertum das Uebergewicht über Papsttum und Fürstentum. In der zweiten, mit Heinrich IV. beginnenden Periode trat die große, durch die kirchliche Politik des Kaisertums vorbereitete Wendung in der Stellung des letzteren zur Kirche und zu den Fürsten ein. Der zwischen der Krone und der vereinigten Macht der Kirche und des Fürstentums entbrennende Kampf endete mit der Niederlage der ersteren. Gegenüber der Kirche verlor das Kaisertum seine bisherige leitende Stellung. Galt bisher der Kaiser als das Oberhaupt der Christenheit, so trat von jetzt ab der Papst an die Stelle des ersteren. Dennoch wurden, wenngleich der Idee des Papsttums widerstreitend, Reich und Kirche als verschiedenartige, aber als gleichberechtigte Mächte anerkannt. Nicht geringer war der Verlust der Krone gegenüber den Fürsten. Während die Erblichkeit der ersteren ausdrücklich verneint wurde, mußte andererseits die Krone die Erblichkeit der Reichslehen gewähren. In der dritten, mit Philipp von Schwaben beginnenden Periode endlich wurde die übergeordnete Stellung der Kirche gegenüber dem Reiche, welche Gregor VII. bereits behauptet hatte, thatsächlich erreicht und die Krone des Reiches den Zwecken der Kirche entsprechend vergeben. Die Fürsten endlich wurden aus dem Lehnsverhältnisse zur Krone gelöst, indem sie als Landesherren ihrer Territorien anerkannt wurden.

In Erfüllung ihrer Schutzpflicht gegenüber der Kirche betrachtete die Krone es zunächst als ihre Aufgabe, die letztere mit Gütern und hoheitlichen Rechten in so verschwenderischer Fülle auszustatten, daß die materielle und autoritative Machtstellung der Kirche die des Kaisertums bald weit überragte. Die Ausstattung der Kirche mit Gütern und Rechten, die Befestigung der päpstlichen Autorität, die Verfolgung der der letzteren widerstrebenden Häretiker, die Missionierung nichtchristlicher Völkerschaften und die Begründung neuer Bistümer und Klöster waren die hauptsächlichen Gesichtspunkte der kaiserlichen Politik. Die Kaiser selber bezeichneten die materielle Ausstattung der Kirche wiederholt als die Pflicht ihres Amtes. Mit dahin zielenden Erklärungen leitete Otto I. Schenkungsurkunden für die Abteien St. Maximin, Essen und das Marienstift in Aachen u. s. w. ein[1]). Heinrich II. begründete eine Schenkung für das Florinsstift in Koblenz vom Jahre 1016 mit der Erklärung, daß ihm Gott das kaiserliche Amt zu dem Zwecke verliehen habe, damit er für alle unterworfenen Völker, namentlich aber für die Kirche Sorge tragen solle. Auch Heinrich III. bezeichnete in einer Schenkungsurkunde für die Abtei St. Maximin vom Jahre 1044 die Freigebigkeit gegen die Kirche als „eine Amtspflicht der königlichen Würde". Doch beschränkten sich insbesondere die Ottonen nicht darauf, der Kirche aus dem Reichsgut einzelne Höfe zu opfern, sie schenkten derselben ganze Gaue und Grafschaften. Indem sie zugleich diesen Güterbesitz von der staatlichen Besteuerung und Jurisdiktion eximierten und demselben eine eigene Jurisdiktion, Zollfreiheit, das Münz- und Markt-Regal verliehen, erhoben sie die Bischöfe zu den mächtigsten Fürsten des Reiches. Papst Paschalis II. hat diese verschwenderische Freigebigkeit der sächsischen Kaiser späterhin in der Urkunde vom Jahre 1111, in welcher er dem Kaiser Heinrich V. das Investiturrecht bestätigte, lobend anerkannt. „Denn Eure Vorfahren," schrieb er, „haben die Kirchen ihres Reiches mit so bedeutenden königlichen Rechten

[1]) Vgl. beispielsweise die Schenkungsurkunden für die Abtei St. Maximin in Trier vom Jahre 965, für die Abtei Essen vom Jahre 866, für das Marienstift in Aachen vom Jahre 972.

ausgestattet, daß das Reich selber vor allen auf den Bischöfen und Aebten als seinen Stützen beruht" [1]).

Nicht minder als der materielle Güterbesitz wurde auch die moralische Autorität der Kirche durch die Politik der deutschen Schirmherrschaft an innerer Stärke und äußerem Umfang bedeutend vermehrt. Wie einst Karl der Große das Papsttum vor den Langobarden geschützt hatte, so befreite Otto I. dasselbe durch die Gefangennahme Berengars aufs neue von der Gefahr eines das Patrimonium Petri bedrohenden weltlichen Staates. Otto II. und Otto III. bändigten die römischen Adelsfaktionen, welche in gewaltthätiger Weise über den päpstlichen Stuhl verfügten und dem Ansehen des letzteren schweren Schaden verursachten. Den gefährlichsten Parteiführer Crescentius ließ Otto III. hinrichten. Er selber erhob zwei Bischöfe auf den päpstlichen Stuhl, welche von den Ideen Pseudoisidors erfüllt waren und die hierarchischen Lehren desselben unter dem Schutze des Kaisers innerhalb der Kirche mit rücksichtsloser Energie zur Geltung brachten. Auch Heinrich II. unterdrückte durch seine Kämpfe gegen Arduin die neuen Ansätze eines nationalen italischen Königreiches und befreite den Papst von den drohenden Gefahren der Griechenherrschaft. Nur das Schwert der deutschen Kaiser hat Rom und die Päpste vor der Unterwerfung unter die Herrschaft der Griechen und Sarazenen geschützt. Heinrich III. brachte in die völlig verworrenen Verhältnisse der römischen Kirche eine feste Ordnung zu einer Zeit, in welcher die Grafen von Tuskulum den päpstlichen Stuhl vergaben, und in welcher drei Päpste zugleich den Anspruch auf den letzteren erhoben, von denen der beste die päpstliche Würde gekauft hatte.

Wie auf die Stärkung der kirchlichen Autorität waren die Kaiser auch auf die Erweiterung des derselben zustehenden äußeren Machtgebietes bedacht, indem sie die Christianisierung heidnischer Völkerschaften veranlaßten und begünstigten. Die Kämpfe Ottos I. gegen die Dänen, Slaven und Ungarn wurden nicht minder für die Christianisierung derselben als für die Sicherung und Erwei-

[1]) M. G. ll. 2, 73.

terung der Reichsgrenzen geführt. Darum war es überall, wo er in Feindesland festen Fuß gefaßt hatte, sein erster Gedanke, daselbst Bistümer zu gründen, um die Missionierung des Landes zu beginnen. Die Unterwerfung jener Völkerstämme unter seine Gewalt und die Bekehrung derselben zur kirchlichen Glaubenslehre waren in seiner Politik unzertrennlich verbunden. Gegen die Dänen gründete er die Bistümer Schleswig, Liefdag und Aarhus, welche er dem Erzstifte Hamburg unterstellte, gegen die Slaven die Bistümer Brandenburg, Havelberg, Meißen, Merseburg, Oldenburg, Posen und Zeitz und stellte dieselben unter die Oberhoheit des ebenfalls von ihm errichteten Erzstiftes Magdeburg. Otto II. stiftete das Bistum Prag. Sein Sohn Otto III. gründete im Jahre 1000 das Erzbistum Gnesen als Mittelpunkt der kirchlichen Mission für Polen. In Krakau, Kolberg und Breslau ferner errichtete er Bistümer, welche dem Gnesener Stuhle unterstellt wurden. Mit großem Eifer setzte Heinrich II. im Jahre 1007 die Errichtung des Bistums Bamberg auf der Synode zu Frankfurt durch, welches gleichfalls als Stützpunkt für die Missionierung der Slaven dienen sollte. Zahlreiche Klöster wurden von den Kaisern und ihren Familien in allen Teilen des Reiches gegründet. Konrad II. bereitete durch die Unterwerfung der Wenden den Boden für die Christianisierung derselben.

Das Kaisertum entzog sich freilich selber durch diesen Eifer für die Kirche, insbesondere durch die Verschleuderung des Reichsgutes an die letztere, die materielle Grundlage seiner Macht, indes es die Kirche in demselben Verhältnisse an Macht und Ansehen erhöhte. Es war demnach eine bittere Selbstironie, wenn die Kaiser ihre Schenkungsurkunden wohl mit der Erklärung begründeten, daß durch ihre Sorgfalt für die Kirche ihre eigene Macht vermehrt worden sei. „Da wir erkannt haben, daß durch die Gründung und Erneuerung der Kirchen Gottes seit den Zeiten unserer Vorfahren der Könige und Kaiser die kaiserlichen Rechte vermehrt sind", bemerkte Otto II. in einer Schenkung an das Kloster Echternach vom Jahre 980 [1]). Und Konrad III. leitete

[1]) Mittelrhein. Urkunden Bd. 1 Nr. 253.

eine für das Bistum Havelberg ausgestellte Urkunde mit den Worten ein: „Wenn wir die Kirchen Gottes fördern und die frommen Gelübde der Bischöfe und insbesondere unserer Gläubigen unterstützen, so wird dies, wie wir hoffen, zur Vermehrung unserer Herrschaft und zum Heil unserer Seele dienen“ [1]). Solche oder ähnliche Worte brauchten gelegentlich alle Kaiser und Könige in ihren zahlreichen Schenkungen, selbst derjenige, welcher am meisten die der Krone verderbliche Macht der Kirche zu fühlen hatte, Heinrich IV.

Mit gleichem Ernste und Erfolge wie Besitz, Macht und Ansehen der Kirche förderten die Kaiser die auf die Besserung der inneren Disciplin und sittlichen Zucht gerichteten Bestrebungen des Klerus. Fast gleichzeitig mit der Erneuerung des Kaisertums vollzog sich in der Kirche eine innere Erneuerung, welche mit einer stärkeren Anspannung der asketischen Sittlichkeit begann und schließlich in den weltherrschaftlichen Plänen Gregors VII. ihr Ziel fand. Dieselben Grundsätze, welche einst die karolingische Gesetzgebung vorgezeichnet hatte, die Ausscheidung des Klerus aus den bürgerlichen Lebensordnungen und den weltlichen Interessenkreisen, waren die leitenden Gedanken dieser seit der Mitte des zehnten Jahrhunderts von dem Ordensklerus angeregten reformatorischen Bewegung. Die Kaiser haben dann, ihrer kirchlichen Berufspflicht folgend, der letzteren ihre eifrigste Unterstützung verliehen. Nur mit ihrer Hilfe wurde die siegreiche Durchführung derselben überhaupt ermöglicht.

Der Hauptgegenstand dieser religiösen Bewegung war die Verschärfung der asketischen Lebensregeln Benedikts, die Verschärfung der Fasten, Nachtwachen, der mit körperlichen Martern verbundenen Bußübungen, der gottesdienstlichen Verrichtungen und der geistlichen Disziplin [2]). Die bisherige Lebensweise der Mönche erschien dem asketischen Eifer der Reformpartei als eine arge Verweltlichung. In dem Leben des Abtes Johannes von Gorze heißt es: „Es gab kein Kloster in allen Ländern diesseits der Alpen,

[1]) Mecklenburg. Urkundenb. Bd. 1 Nr. 52.
[2]) Vita Joh. Gorz. c. 19. M. G. IV. 342.

ja selbst kaum in Italien, in welchem die Ordensregel streng beobachtet worden wäre“[1]). „Die Sündhaftigkeit der Welt hatte fast alle Klosterkonvente befleckt“[2]). Es waren zunächst die Klöster Gorze in Lothringen und Cluny in Burgund, welche gegen diese Verweltlichung des Mönchslebens einschritten und in ihrem Bereiche die strenge Regel Benedikts einführten. Von diesen beiden Klöstern aus teilte sich die religiöse Bewegung allmählich fast allen Klöstern Frankreichs, Italiens und Deutschlands mit. Doch vollzog sich diese Reform nicht ohne heftigen Widerspruch der betreffenden Konvente, welche sich keineswegs gutwillig in die Strenge der Ordensregel fügen wollten. Unter der thätigen und entscheidenden Beihilfe der Krone hingegen, welche den Widerstand der Mönche bändigte, wurden die strengen Grundsätze der Neuerer überall eingeführt. Insbesondere war es Heinrich II., der sich in dieser Hinsicht den Dank der Kirche verdiente. Auf Veranlassung Heinrichs wurden Reichenau, Fulda, Corvey und Memleben reformiert. Die Mönche der Abtei Corvey brachen aber in offene Rebellion gegen den reformierenden Abt aus, so daß der Kaiser sich gezwungen sah, siebzehn derselben einsperren zu lassen. Er setzte sodann den bisherigen Abt ab und berief einen Mönch aus dem Lorscher Kloster, der „die Irrtümer bessern und die Verirrten vorsichtiger auf dem Pfade der heiligen Regel“ gehen lehren sollte[3]). Auch in Memleben mußte er Gewaltmaßregeln anwenden, um die Reform des Klosters durchzusetzen[4]). Von den Klöstern übertrug sich der religiöse Eifer auf den Weltklerus, welcher bis dahin gleichfalls keineswegs in apostolischer Weltentsagung lebte. Der nächstliegende Gegenstand dieser auf den Weltklerus sich erstreckenden Reform betraf die Priesterehe. Auch in dieser Frage stellte die Krone ihre Machtmittel der Kirche zur Verfügung. Nachdem Papst Benedikt VIII. auf der Synode zu Pavia

---

[1]) Mon. Germ. IV, p. 342, c. 20.

[2]) Ebenda K. 34.

[3]) Annal. Quedlinb. 1014 und 1015; vgl. Thietm. VII, c. 9.

[4]) Thietm. VII, c. 22.

im Jahre 1018 das Verbot der Priesterehe mit strengen Strafbestimmungen erneut hatte, ließ Heinrich II. im folgenden Jahre jene Beschlüsse auf einer zu Goslar abgehaltenen Synode wiederholen und bestätigen. Auch Heinrich III. ließ es sich angelegen sein, die Priesterehe zu verbieten.

Mit diesem, den Ordens- und Weltklerus aus allen weltlichen Beziehungen heraushebenden asketischen Reformbestrebungen war der Umstand unvereinbar, daß in der Gestaltung der inneren kirchlichen Verhältnisse von Laien ein maßgebender Einfluß geübt wurde. Ein solcher Einfluß der Laien bestand insofern, als die geistlichen Amtsstellen vom Pfarrer und Abt bis hinauf zum Stuhle Petri vielfach durch Laien, oder wenigstens unter Mitwirkung solcher vergeben wurden. Die weltlichen Grundherren pflegten die Geistlichen der innerhalb ihres Herrschaftsbezirkes gelegenen Pfarrkirchen und Klöster zu berufen. Das Oberhaupt des Reiches ferner pflegte Päpste, Bischöfe und Aebte zu berufen oder wenigstens die von Seiten des Klerus zu diesen höchsten Würden der Kirche vorgenommenen Wahlen zu bestätigen. Da demnach die Verfügung über die geistlichen Amtsstellen in beträchtlichem Umfange in Laienhänden lag, so kam es vielfach vor, daß Geistliche sich durch Geldzahlungen in den Besitz geistlicher Aemter setzen konnten. Kaiser Heinrich III. erklärte sogar, daß alle geistlichen Grade „vom obersten Bischof bis zum Thürhüter herab" durch Käuflichkeit entwürdigt seien [1]). Diesen Aemterkauf hatte die Kirche von jeher unter dem Namen der Simonie verboten, ohne jedoch viel erreichen zu können. Indem aber jetzt die Krone der Kurie ihren Beistand lieh, drangen die gegen die Simonie ergriffenen Maßregeln ebenso siegreich durch, wie die Verbote der Priesterehe. Kaiser Heinrich III. erklärte im Jahre 1047 auf einer Synode zu Mainz die Simonie für immer abgeschafft und verpflichtete sich selber eidlich zur strengen Beobachtung dieses Verbots. Den um ihn versammelten Bischöfen hielt er über dieses Kapitel eine Strafrede, in welcher er die Simonie als eine „fluch-

[1]) Rod. Glaber V, 5. M. G. VII, 71.

würdige Habsucht" bezeichnete und die Bischöfe durch die Strenge seiner Worte in große Angst setzte [1]).

Dieser Eifer gegen den namentlich von Laien betriebenen Verkauf geistlicher Aemter verallgemeinerte sich bald zu einem Kampfe gegen die Vergebung geistlicher Aemter von Seiten der Laien überhaupt, auch wenn dieselbe mit keinem Geldgeschäft verbunden war. Mit dieser Wendung aber begann die kirchliche Reform ihre Spitze gegen die Krone selber zu richten, obwohl jene an dieser bisher ihren besten Bundesgenossen gefunden hatte. Schon eine Synode zu Seligenstadt vom Jahre 1022 bestimmte ganz allgemein: „Kein Laie darf einem Priester eine Kirche übertragen ohne Zustimmung des Bischofs" [2]). In gleichem Sinne erklärte sich eine Synode zu Bourges vom Jahre 1031, sowie die lateranensische Synode vom Jahre 1059, letztere in ihrem sechsten Kanon mit den Worten: „Kein Kleriker oder Presbyter darf von einem Laien eine Kirche annehmen, weder umsonst noch um Geld" [3]). Andere Synoden wiederholten das Verbot. Schon um diese Zeit richtete die Abstoßung der Laien ihre Spitze gegen die staatliche Gewalt. Der im Jahre 1048 von Heinrich III. auf den päpstlichen Stuhl berufene Leo IX. betrachtete sich auf die Anregung des Subdiakons Hildebrand nicht eher als rechtmäßigen Papst, als bis die kaiserliche Ernennung in der Zustimmung des Klerus und Volkes von Rom eine nachträgliche Bestätigung gefunden hatte. Eine offene Aussprache erhielt diese gegen den Einfluß des Kaisertums auf die Besetzung der bischöflichen Stühle gerichtete Bestrebung in einer Schrift des Kardinals Humbert „wider die Simonisten", in welcher derselbe erklärte: „aller Simonie ist der Abschied zu geben, selbst das Investieren mit Ring und Stab durch Laienhände ist ein Greuel" [4]). Einen gesetzlichen Ausdruck erlangte diese Auffassung dann auf der von Nikolaus II. berufenen

---

[1]) Rod. Glab. l. c.

[2]) Hefele, Konziliengeschichte Bd. 4 S. 641.

[3]) L. c. S. 760.

[4]) Martene et Durand. thesaur. novus anecd. V. Migne 143, col. 1006.

lateranensischen Synode des Jahres 1059 und zwar zunächst in betreff der Papstwahl. Seit Otto I. war die Besetzung des päpstlichen Stuhles zumeist in der Weise geschehen, daß die Kaiser den von Klerus und Volk in Rom gewählten Papst nachträglich bestätigten, oder umgekehrt, daß die Kaiser den Papst ernannten unter Vorbehalt der nachfolgenden Zustimmung des Klerus und Volkes von Rom. Auf der genannten Synode wurde jedoch die Papstwahl dem Kardinalkollegium übertragen. Das letztere sollte nach dem Willen der Synode die Wahl vornehmen „unter Wahrung der unserem geliebtesten Sohne Heinrich und allen seinen Nachfolgern, welche vom heiligen Stuhle dieses Recht persönlich erlangt haben, gebührenden Ehre und Achtung“ [1]). Die Wahrung des dem Kaiser vorbehaltenen Rechtes bestand darin, daß demselben die Bestätigung zu der von dem Kardinalkollegium vollzogenen Wahl verblieb. Das Volk und die weiteren Kreise des Klerus hatten der Wahl durch Acclamation ihre Zustimmung zu geben. Die Wahlhandlung selber war den Laien und zwar dem Kaiser wie dem Volke entzogen und beiden in verschiedenen Formen nur eine nachträgliche Bestätigung einer abgeschlossenen Thatsache belassen worden. Die Acclamation des Klerus und des Volkes war selbstverständlich vollständig gegenstandslos. Auch der dem Kaiser belassene Konsens zu der geschehenen Wahl war kaum mehr als ein formeller Achtungsbeweis. Denn da derselbe in jedem einzelnen Falle dem Kaiser von Seiten des päpstlichen Stuhles persönlich verliehen sein mußte, so erschien er nicht als ein Recht der Krone, sondern als ein Benefizium des päpstlichen Stuhles, welches zu jeder Zeit ebensowohl verweigert als verliehen werden konnte. Ueber das Verhältnis des Kaisers zu den Bischofswahlen wurde von der Synode ein besonderer Kanon nicht aufgestellt. Doch war in dem erwähnten sechsten Kanon, welcher die Annahme eines kirchlichen Amtes aus Laienhand verbot, bereits die allgemeine Bestimmung gegeben, aus welcher sich jeder Zeit die besondere Anwendung auf den Kaiser machen ließ. So lag es also seit der Synode des Jahres 1059 in der Hand des römischen Papstes,

[1]) M. G. ll. II p. altera p. 178.

den letzten Rest der in der Besetzung der bischöflichen Stühle noch erhaltenen Verbindung von Kirche und Staat in jedem Augenblicke zu beseitigen.

Dieses wenige Jahre später erfolgende Verbot der Laieninvestitur bildete den Wendepunkt in dem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat, indem mit demselben die erstrebte Trennung beider Gebiete in die Herrschaft der ersteren über den letzteren überging. Gregor VII. war es, der im Jahre 1075 endlich jenes letzte Band zwischen Staat und Kirche zu lösen unternahm. Das Verbot der Laieninvestitur war der Ausgangspunkt der weltbewegenden Politik dieses Papstes, welche Staat und Kirche in Verwirrung stürzte, aber schließlich den Triumph der letzteren erzielte. Auf der Synode des Jahres 1075 richtete Gregor das Verbot der Laieninvestitur, welches bisher nur den allgemeinen Ausdruck Laien gebraucht hatte, ohne denselben näher zu bestimmen, ausdrücklich gegen den König und die weltlichen Fürsten. Nachdem er in dem betreffenden Dekrete zunächst die Geistlichen, welche ein Bistum oder eine Abtei aus der Hand eines Laien annehmen würden, mit der Exkommunikation bedroht hatte, verbot er sodann andererseits den Laien die Vergebung geistlicher Aemter unter Androhung derselben Strafe und zwar mit den Worten: „Wenn irgend ein Kaiser, Herzog, Markgraf, Graf oder irgend eine weltliche Behörde oder Person sich unterfangen sollte, die Investitur eines Bistums oder einer anderen kirchlichen Würde zu verleihen, so soll derselbe der gleichen Strafe unterliegen." Indem Gregor mit diesem Verbot die Trennung von Staat und Kirche vollendete, nahm er zugleich eine richterliche Autorität über die staatlichen Gewalten in Anspruch. Der letzte Schritt der Trennung beider Gebiete war zugleich der erste Schritt zu dem Herrschaftsanspruch der Kirche über den Staat. Die Binde- und Lösegewalt Petri wurde nunmehr für die großen hierarchischen Zwecke der Kirche dienstbar gemacht. Kraft dieser priesterlichen Vollmacht wurde die weltliche Gewalt der Könige und Fürsten gebrochen und der Kirche unterworfen. In seiner Eigenschaft als „der Knecht Gottes" betrachtete sich Gregor als den Herrn über alle Gewalten des Erdkreises. Die Knechtschaft gegenüber Gott war der Rechtstitel seiner welt-

herrschaftlichen Gewalt. „Gregor der Knecht Gottes," schrieb er an König Heinrich IV., „dem Könige Heinrich Gruß und apostolischen Segen für den Fall, daß er dem apostolischen Stuhle gehorcht." Auf Grund seiner priesterlichen Gewalt drohte Gregor schon in einer Encyklika an die französischen Bischöfe vom Jahre 1074 dem Könige Philipp von Frankreich, im Falle er sich nicht freihielt von dem Verkaufe geistlicher Aemter, sein Land mit dem Interdikte zu belegen und ihn selber der Herrschaft zu entsetzen. Nur wenige Jahre vergingen, bis das Verbot der Laieninvestitur auch auf das Kaisertum seine verhängnisvolle Anwendung finden sollte.

Zu keinem befriedigenderen Ergebnisse als gegenüber der Kirche führten die universalen Machtbestrebungen des Kaisers gegenüber den deutschen Fürsten wie den auswärtigen Nationen. Die nationalen Einigungsbestrebungen wurden fortgesetzt durch die auswärtige Eroberungspolitik und umgekehrt diese durch jene vereitelt. Die Teilung der karolingischen Universalmonarchie, insbesondere der Mersener Teilungsvertrag vom Jahre 870 hatte mit der Einigung der ostfränkischen Stämme unter einer einheitlichen staatlichen Gewalt den ersten Anfang gemacht. Den Traditionen des karolingischen Hauses folgend, hielten die nach dem Aussterben des letzteren in Ostfranken aufgestellten Könige den Gedanken einer Einigung der deutschen Stämme unter ihrem Scepter als den Zielpunkt ihrer Politik fest. Den Kern des neuen nationalen Königtums bildeten zunächst die beiden Stämme der Franken und Sachsen. Die Einigung der letzteren entschied im Jahre 911 die Königswahl Konrads von Franken. Auf Franken und Sachsen blieb denn auch die Macht des neuen Königtums vorläufig beschränkt. Vergeblich mühte sich Konrad ab, seiner Herrschaft auch Lothringen, Bayern, und Schwaben zu unterwerfen. Aber schon Heinrich I. gelang es, dem Vorhaben Konrads näher zu kommen, wenngleich die Einigung der deutschen Stämme auch unter ihm nur eine sehr lose verblieb. Doch überragte bereits zu Heinrichs Zeit die Macht des Deutschen Reiches die aller anderen Reiche. Heinrich erweiterte die Grenzen seiner Herrschaft nach Osten hin gegen die Wenden, nach Norden hin gegen die Dänen, begründete die Lehnspflicht der böhmischen Herzöge und behauptete mit seinem neugeschaffenen Reiter-

heer die Macht des Reiches siegreich gegen die Ungarn. Noch immer beruhte freilich die Königsgewalt hauptsächlich auf den beiden Stämmen der Sachsen und Franken. Ein über den Herzog Arnulf von Bayern erhaltenes Bruchstück berichtet den Zug Heinrichs nach Bayern mit den Worten: „Er betrat in feindlicher Absicht das Reich der Bayern, in welchem doch seine Vorfahren auch nicht einen Fuß breit Landes besessen hatten." Das Mißschick, welches dann den König im Anfang traf, bezeichnet dasselbe als ein göttliches Strafgericht für den von ihm begangenen Friedensbruch [1]).

Wie einst Konrad I. und Heinrich I. wurde auch der Nachfolger des letzteren, Otto, der älteste Sohn Heinrichs, von Sachsen und Franken als König anerkannt. Doch machte sich der erweiterte Reichsverband bereits insofern geltend, als sich nachträglich die Herzöge und Großen der Bayern, Schwaben und Lothringer im Jahre 936 in Aachen zur Huldigung und Krönung des neu gewählten Königs einfanden. Dennoch wurde das Königtum noch keineswegs als eine alle Stämme einigende Staatsgewalt, sondern als eine Herrschaft des sächsischen Stammes über die anderen aufgefaßt. Zunächst waren die Sachsen selber dieser Meinung. „Die Sachsen," erzählt Widukind in seinen sächsischen Geschichten, „unter der Regierung ihres Königs mit Ruhm bedeckt, hielten es für unwürdig, anderen Stämmen zu dienen und verschmähten es, die Aemter, welche sie besaßen, der Gunst irgend eines anderen als der des Königs zu verdanken" [2]). Als die Empörung gegen Otto überhand nahm, fielen viele von ihm ab „und es schwand," erzählt derselbe Annalist, „alle Hoffnung, daß die Sachsen noch ferner die Herrschaft würden behaupten können" [3]). Nicht minder als bei den Sachsen war diese Auffassung des Königtums bei den übrigen Stämmen vorherrschend. „Welch anderer Grund als unsere Uneinigkeit zwingt uns denn den Sachsen zu dienen," schrieb einst im Jahre 939 der lothringische Graf Immo dem Neffen des Herzogs

[1]) M. G. XVII, 570.
[2]) M. G. III, 439.
[3]) L. c. 445.

Giselbert von Lothringen. Die Worte waren von Immos Seite freilich nur eine List, um die unzuverlässigen Großen in seine Gewalt zu bekommen. Die beiden Lothringer aber folgten den Worten, stellten sich an dem verabredeten Orte der Zusammenkunft ein, um eine Verschwörung gegen den König zu planen und fielen so in die Hände des verschlagenen Immo[1]). Sobald daher die durch die Erfolge Heinrichs sehr erstarkte königliche Gewalt den Herzögen gegenüber ihr Machtgebot geltend machte, erhoben die letzteren zur Verteidigung ihrer Selbständigkeit die Waffen gegen die erstere. Das Regiment Ottos I. bildete daher gewissermaßen die Krisis der nationalen Entwicklung, insofern es sich unter ihm darum handelte, ob die Krone sich in ihrer Eigenschaft als die einheitliche nationale Staatsgewalt gegenüber den partikularen Abstrebungen der Stämme würde behaupten können oder nicht. Die Regierung Ottos war namentlich in den ersten beiden Jahrzehnten von dieser Frage fast völlig in Anspruch genommen. Den Bestrebungen der herzoglichen Gewalt entgegen, betrachtete Otto die letztere als eine amtliche, der freien Verfügung der Krone unterstellte Würde, so daß zwischen beiden Mächten alsbald ein weitverzweigter und heftiger Streit entbrannte. Um die Abhängigkeit des Herzogtums zu erwirken, erkannte er die Erbfolge des letzteren nicht an und beschränkte er dort, wo ein Widerstand gegen die Krone ihm die Veranlassung zum Eingriff gab, die bisherige Macht desselben. Als ein Sohn des Bayernherzogs Arnulf sich nach dem Tode des letzteren gegen die Krone erhob, belehnte Otto der Erbfolge entgegen einen Bruder des verstorbenen Herzogs mit Bayern und setzte dem neuen Herzoge den zweiten Sohn Arnulfs als Pfalzgrafen zur Seite, welchem das königliche Gericht und die Verwaltung der Krongüter übertragen wurden. Außerdem behielt er das bisher dem Herzoge zustehende Recht der Besetzung der bischöflichen Stühle der Krone vor. Im Jahre 944 ferner verlieh er Bayern mit Uebergehung eines unmündigen Sohnes des letztverstorbenen Herzogs seinem Bruder Heinrich. In Franken setzte er nach dem Tode des aufsässigen Herzogs Eberhard überhaupt keinen

[1]) L. c. 445.

Herzog ein, sondern verband das Land unmittelbar mit der Krone. Lothringen wurde in ein oberes und niederes Herzogtum geteilt, das letztere aber später mit der Krone vereinigt. Auch das Herzogtum Sachsen wurde geteilt, indem Otto dem zum Herzog eingesetzten Hermann Billing nur die östlichen Gebiete desselben verlieh, die westlichen hingegen der Krone vorbehielt. Otto glaubte dadurch am schnellsten zum Ziele zu kommen, daß er zwischen seinem Hause und den herzoglichen Familien verwandtschaftliche Beziehungen anknüpfte oder die herzogliche Gewalt an Mitglieder seines Hauses verlieh, daß er ferner die Vorsicht brauchte, zu der herzoglichen Würde nicht eingeborene Große, sondern auswärtige Große zu berufen. Er hat dann freilich mit seiner Familienpolitik bekanntlich die bittersten Enttäuschungen zu erleben gehabt.

Nachdem Otto die Einigung der deutschen Stämme und die Unterordnung der herzoglichen Gewalt unter die Krone erreicht hatte und er seitdem der mächtigste Monarch des Abendlandes geworden war, verließ er den Boden der nationalen Politik, um sich, begeistert für die seine Zeit beherrschende religiöse Idee eines christlichen Weltreiches, die römische Kaiserwürde anzueignen. Die Erwerbung des durch Karl den Großen in die abendländische Christenheit eingeführten Kaisertums bildete die verhängnisvolle Wende in der Entwicklungsgeschichte des deutschen Königtums und der deutschen Nation, indem von jetzt ab die so glücklich begonnene Ausbildung der einheitlichen nationalen Staatsgewalt durch die auf die äußere Machterweiterung des Reiches gerichtete Politik der Krone dauernd gehemmt wurde. Schon der erste im Jahre 951 unternommene Römerzug Ottos hatte eine Fülle von Verwicklungen zur Folge, welche alle bisherigen Errungenschaften der Krone aufs neue in Frage stellten. Es bedurfte eines fast zehnjährigen Kampfes, um die Ordnung des Reiches und die Macht der Krone wieder in jenen Zustand zurückzuführen, in welchem sich dieselben vor dem Antritt des ersten Römerzuges befanden. Erst ein zweiter Zug setzte Otto in den Besitz der von ihm begehrten Kaiserwürde. Aber noch mehrere Male mußte er die Heeresmacht des Reiches aufbieten, nur um den Widerstand der Römer gegen den von ihm anerkannten Papst zu brechen, um also die Autorität

derjenigen Macht zu sichern, welche sich späterhin als die Todfeindin der deutschen Reichsgewalt enthüllen sollte. Die ihn seit der Erneuerung des Kaisertums immer mehr in Anspruch nehmenden italienischen Verhältnisse und die durch die letzteren ihm erwachsenen schweren inneren Verwirrungen veranlaßten Otto sogar, von seinem ursprünglichen Grundsatze, die herzogliche Gewalt als ein der freien Verfügung der Krone unterstelltes Amt zu behandeln, mehr und mehr abzustehen. Wenn er auch die Erblichkeit der herzoglichen Würde nicht grundsätzlich anerkannte, so wich er doch in den späteren Jahren seiner Regierung nur im Falle eines offenen Treubruches von derselben ab. Die engere Verbindung, in welche ihn die Wiederaufrichtung des abendländischen Kaisertums mit dem römischen Stuhle führte, veranlaßte ihn hingegen, die Stütze seiner Gewalt hauptsächlich bei der Kirche zu suchen. Wie bis dahin die herzogliche Gewalt, so übertrug er jetzt die ersten Bischofssitze im Reiche mit Vorliebe an Mitglieder seiner Familie. Den Kölner Stuhl erhielt sein Bruder Bruno, den Mainzer sein Sohn Wilhelm, den Trierer ein Verwandter seines Hauses. Durch verschwenderische Schenkungen von Kronrechten und Gütern suchte er den Welt- und Ordensklerus an sich zu fesseln. Das durch die universale Machtpolitik des Kaisertums begünstigte Wachstum der territorialen und kirchlichen Gewalten, welches später in so verhängnisvoller Weise hervortreten sollte, führte also bereits auf die ersten Anfänge jener Politik zurück. Die zwischen der Krone und den Herzögen schwebenden Streitfragen wurden demnach durch Otto I. insofern zu Gunsten der ersteren entschieden, als die staatliche Einigung der sämtlichen Stämme unter der Gewalt der Krone dauernd festgestellt wurde. Die von Otto I. erstrebte Verwandlung der herzoglichen Würde in ein von der Krone abhängiges Amt wurde jedoch weder von ihm noch von seinen Nachfolgern erreicht. Ueberhaupt wurde der Umfang hoheitlicher Rechte, welche das deutsche Königtum den partikularen und territorialen Mächten gegenüber bis zu Otto I. errungen hatte, in der nachfolgenden Zeit nicht mehr erweitert, so daß die Krone hinsichtlich ihrer staatlichen Gewalt sich bereits damals auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung befand. Vielmehr konnten sich die

Nachfolger Ottos I. nicht einmal in dem vollen Besitze der von dem letzteren errungenen Machtstellung behaupten. Nur Heinrich III. ist es noch einmal gelungen, die überragende Macht, welche Otto am Ende seiner Regierung den Großen des Reiches gegenüber innegehabt hatte, zurückzugewinnen. Dieser frühzeitige Abschluß der staatlichen Machtentwicklung des Königtums hatte seinen Grund in der von Otto eingeschlagenen auswärtigen Politik. Derselbe Monarch, der die staatliche Einigung der Nation so mächtig förderte, leitete durch die Verbindung des abendländischen Kaisertums mit der deutschen Krone die Politik der letzteren in Unternehmungen, welche die Fortbildung jenes glücklichen Ansatzes mehr und mehr verhinderten. Denn seit jener Zeit wurde die innere staatliche Entwicklung der Nation fortgesetzt durch die von der universalen Idee des Kaisertums vorgeschriebene auswärtige Eroberungspolitik durchkreuzt.

Die Regierungen der Kaiser waren infolgedessen eine fast ununterbrochene Herresfahrt. Während Otto II. im Jahre 974 am Danewirk gegen die Dänen kämpfte, empörten sich im Osten die Herzöge von Polen und Böhmen. Nachdem er von Böhmen zurückgekehrt war, mußte er im Jahre 976 gegen zwei aufständische Grafen in Lothringen zu Felde ziehen. Nach ehe er diese vertrieben hatte, brach in Bayern oer Herzog Heinrich in Aufruhr gegen ihn aus. Als er in Bayern Ruhe gestiftet, mußte er den vertriebenen lothringischen Grafen ihr väterliches Erbe zurückgeben, um ein Bündnis derselben mit dem Könige von Frankreich zu verhüten. Während er zum zweiten Male gegen Böhmen kämpfte, stand auch Bayern zum zweiten Male in Aufruhr. Kaum war er hier fertig geworden, als der König Lothar von Frankreich im Jahre 978 in das Reich einfiel und ihn beinahe in Aachen gefangen nahm. Von der Westgrenze mußte der Kaiser nach der Ostgrenze gegen den Polenherzog Mieczislaw zu Felde ziehen. Eben hatte er hier die Ruhe hergestellt, als die Eroberungen der Araber unter dem Emir Abulkasem den Kaiser im Jahre 980 nach Italien riefen. Noch auf dem Marsche gegen die Araber aber mußte er zurückeilen, um einen Aufstand in den langobardischen Fürstentümern zu dämpfen. Als er im Jahre 982 von den Arabern eine schwere

Niederlage erlitten hatte, griffen im Norden die Dänen und Wenden zu den Waffen. Während der nach dem Tode Ottos II. eingesetzten vormundschaftlichen Regierung entbrannte der Krieg an allen Außenpunkten des Reiches; Dänen, Wenden, Böhmen und Franzosen fielen in das Land ein. Die Herzöge, welche durch Otto I. und II. mit großer Mühe der kaiserlichen Gewalt unterworfen waren, gewannen aufs neue eine unabhängige Stellung. Während der jugendliche Otto III. in dem Kaiserpalast auf dem Aventin in Rom über große weltherrschaftliche Probleme sann und sich mit dem Hofceremoniell des alten römischen Imperatorentums umgab, löste sich der Polenherzog Boleslaw aus der Vasallenpflicht des Reiches und erhob das Polenland zu einem unabhängigen nationalen Slavenstaat. Zu derselben Zeit gründete der Magyarenhäuptling Waik unter dem christlichen Namen Stephan das Königreich Ungarn. Während Otto in Italien um die Anerkennung der kaiserlichen Gewalt ringen mußte, regte sich unter den deutschen Fürsten eine starke Abneigung gegen die römischen Herrschaftsideen des Kaisers. „Unsere Herzöge und Grafen schmiedeten nicht ohne Mitwissen der Bischöfe viele Pläne gegen ihn, wozu sie bei Herzog Heinrich, seinem nachmaligen Nachfolger um Hilfe anhielten," erzählte Bischof Thietmar von Merseburg [1]). Ueberall brach Unfrieden aus. In der von Konstantin verfaßten Lebensbeschreibung Adalberos II. von Metz heißt es [2]): „Otto (III.) verbrachte fast die ganze Zeit seines Lebens in der Stadt Rom, weshalb das Reich so in Verwirrung geriet, daß es selbst den Fürsten, Bischöfen und Großen des Reiches kaum möglich war, in Sicherheit zu leben" [3]). Nicht minder als den Deutschen war den Römern die Politik des Kaisers verhaßt. Sie belagerten Otto III. auf dem Aventin und erschlugen viele seiner Getreuen. Als er im Jahre 1002 gestorben war, mußte selbst der Leichnam des Kaisers auf dem Wege von Paterno bis Verona sieben Tage lang gegen die Italiener verteidigt werden. Otto III. war sich des Zusammen-

[1]) L. IV, c. 30.
[2]) K. 25.
[3]) M, G. IV, p. 667.

hanges zwischen seinen universalen Herrschaftsideen und der Entfremdung der deutschen Völkerschaften wohl bewußt, als er die aufständischen Römer mit den Worten anredete: „Um euretwillen, weil ich euch vor allen den Vorrang gab, habe ich aller Neid und Haß gegen mich aufgeregt“ [1]).

Während der Nachfolger Ottos, Heinrich II. in Deutschland bei den einzelnen Fürsten und Stämmen auf Grund seines Erbrechtes um die Krone werben mußte, setzte sich Arduin von Ivrea in Pavia die italienische Königskrone auf und riß der Pole Boleslaw Polen und Böhmen vom Reiche ab. Als der König im Jahre 1007 an der Westgrenze mit Balduin von Flandern kämpfte, brach Boleslaw nochmals in das Reich ein. Nachdem er den ersteren überwunden hatte und er dem letzteren entgegenziehen wollte, erhoben sich im Inneren die Bischöfe von Trier und Metz gegen ihn. Als er endlich im Jahre 1012 nach einer zweimaligen Belagerung Metz eingenommen hatte, fiel der Pole aufs neue ins Land. Die schweren, fortgesetzten Kämpfe gegen diese inneren und äußeren Feinde des Reiches gaben Heinrich II. nicht die Möglichkeit, die einheitliche Staatsgewalt im Inneren des Reiches fester zu begründen. Vielmehr gab er den unter der Regierung Ottos III. aufs neue erstarkten territorialen Mächten eine nachträgliche Bestätigung. Mit den Sachsen mußte er in förmliche Verhandlungen eintreten und denselben die Erhaltung ihrer Rechte ausdrücklich zusagen, um von ihnen als König anerkannt zu werden [2]). Den Bayern gestand er das Recht zu, ihren Herzog selbst zu wählen und erklärte, dieses Recht nicht eigenmächtig aufheben zu wollen [3]). In einem für Italien erlassenen Gesetze erklärte er, das was die Würde des Reiches erheische, „nach erfolgter Genehmigung der ehrbaren Vasallen“ seiner Herrschaft bestimmen zu wollen [4]). Die Erblichkeit der Lehen wurde von ihm, wenn auch nicht gesetzlich, so doch thatsächlich fast durchgehends aner-

[1]) Vita Bernwardi ep. c. 25.
[2]) Thietm. V, 9.
[3]) Thietm. V, 8.
[4]) Mon. G. II. 38.

kannt. Nach dem Tode Heinrichs waren alle Errungenschaften der Reichsgewalt mit einem Schlage wieder zu nichte geworden. Als Heinrich II. die Augen geschlossen hatte, erzählt der Biograph seines Nachfolgers, „begann die öffentliche Ordnung zu wanken" — „denn da der Kaiser, ohne Kinder zu hinterlassen, gestorben war, so strebten die mächtigen Fürsten mehr mit Gewalt als durch geistige Kraft nach der höchsten Würde oder einem Platze zunächst derselben. Deshalb durchtobte Mord, Raub und Brand fast das ganze Reich" [1]). Nachdem Konrad II. zum Nachfolger gewählt war, bestätigte derselbe im Jahre 1025 ebenso wie einst Heinrich II. die besonderen Rechte der Sachsen. Er mußte seine Regierung damit beginnen, daß er dem Dänenkönig Knud die Mark Schleswig abtrat, um denselben als Verbündeten gegen den aufständischen Polenkönig Mincziſlaw II. zu gewinnen. Während er im Jahre 1026 in Italien weilte, stand Lothringen im Aufruhr unter dem fränkischen Konrad dem Jüngeren und überfiel Graf Welf das Bistum Augsburg und Herzog Ernst, der Stiefsohn des Kaisers, das Elsaß und Burgund. Nachdem Konrad im Jahre 1029 einen fruchtlosen Vorstoß gegen den Polenkönig gemacht hatte, war er im folgenden Jahre zu einem Zuge gegen den Ungarnkönig Stephan gezwungen, der ebenso erfolglos blieb. Als er im Anfang der dreißiger Jahre um die burgundische Krone kämpfte, fielen die Wenden in Sachsen ein. Nachdem er diese bezwungen, mußte er im Jahre 1037 gegen den Erzbischof Aribert von Mailand zu Felde ziehen. Während er auf italienischem Boden vergeblich um die Herstellung der kaiserlichen Autorität rang, fiel der Graf Odo von Champagne verheerend in Lothringen ein.

Wohl erzielte sein Nachfolger Heinrich III. große Erfolge nach innen und außen. Er behauptete die Macht der Krone siegreich über die aufsässigen Fürsten wie über die feindlichen Mächte an den Grenzen des Reiches. Das letztere umspannte mit den in seinem Lehnsverbande stehenden auswärtigen Territorien ein Gebiet, welches von der Nordsee, der Eider und Ostsee bis südlich des Tiberstromes, von den Ardennen, der Maas, der Saone und

[1]) Wipon. Vit. Chuonr. c. 1. Mon. Germ. XI p. 256.

Rhone bis zur Oder, den Karpathen, der unteren Donau und dem Adriatischen Meere reichte. Dänen und Ungarn erkannten die Lehnshoheit des Kaisers an. Aber nirgends konnte das kaiserliche Machtgebot eine dauernde und sichere Grundlage gewinnen. Nur durch fortgesetzte Kämpfe konnte Heinrich seine Autorität erhalten, so daß die letztere lediglich durch seine augenblicklichen Erfolge bedingt war. Die Regierung Heinrichs III. war darum nicht minder als die seiner Vorgänger eine fast ununterbrochene Kriegsfahrt. Als Konrad II. eben gestorben war, machte der Böhmenherzog Bretislaw den Versuch, Polen zu unterwerfen und ein Böhmen und Polen umfassendes Slavenreich zu begründen. Der Böhme begann diesen Versuch mit einem Raubzug in das polnische Gebiet. Kurz darauf machte der König Peter von Ungarn einen Einfall in die bayrische Ostmark. Mit der Aufgabe, gegen beide Fürsten zu Felde zu ziehen, begann die Regierung Heinrichs III. Erst nach zwei Feldzügen besiegte er die Böhmen. Mit den Ungarn stand er fast fortgesetzt auf dem Kriegsfuße. Nachdem er dieselben im Jahre 1044 bekriegt hatte, mußte er sofort gegen den Herzog Gottfried von Oberlothringen ziehen, der sich mit dem Könige von Frankreich und einigen Großen Burgunds gegen das Reich erhoben hatte. Eben hatte er die Empörung niedergeworfen, als er durch einen Aufstand der Liutizen nach dem Osten gerufen wurde. Während er einen neuen Krieg gegen die Ungarn plante, zog ihn eine neue Verschwörung des Grafen Gottfried von Oberlothringen nach dem Westen. Sobald Gottfried losschlug, erhoben sich die eben gebändigten italienischen Großen, Waimar von Salerno und die Grafen von Tusculum. Im Jahre 1051 erhob sich alsdann der Graf Lambert von Löwen. Kaum hatte der Kaiser ihn bezwungen, als Balduin von Flandern in seinem Rücken rebellierte. Aber der Kaiser hatte bereits einen neuen Kriegszug gegen den König Andreas von Ungarn ins Auge gefaßt, so daß er zur Rückkehr keine Zeit fand. Der ungünstige Ausgang des ungarischen Krieges nötigte ihn im folgenden Jahre zu einem zweiten Zuge. Nachdem auch dieser Zug zu keinem Ziele führte, erhoben sich Konrad von Bayern und Balduin von Flandern. Schließlich verbündete sich der erstere mit dem König von Ungarn zu gemeinsamem Aufruhr

gegen den Kaiser. Während der letztere im Jahre 1055 in Italien weilte, planten mehrere deutsche Fürsten unter der Führung des Bischofs Gebhard von Regensburg eine Verschwörung gegen Heinrich, welche den Zweck hatte, denselben auf der Heimkehr zu ermorden. Zugleich fielen die Wenden ins Reich und schlugen eine ihnen entgegenrückende sächsische Truppe. Die Nachricht von einem zweiten größeren Siege der Wenden traf den Kaiser wenige Wochen vor seinem Tode. Die Eroberungszüge gegen die äußeren Feinde hielten ihn ab, die inneren Verhältnisse zu ordnen, indes die Aufstände der Fürsten das Gelingen der ersteren verhinderten. Eine gesetzliche Ordnung der Reichsverfassung, eine dauernde Befestigung der königlichen Gewalt, sowie eine feste Begrenzung der herzoglichen Gewalt hat deshalb auch Heinrich III. nicht zu schaffen vermocht. Wohl hat er die Vererblichung der letzteren zu verhindern gewußt. Da er aber keine gesetzlichen Grundsätze über den Umfang und Inhalt der territorialen Gewalten aufstellte, so haben die von ihm erzielten Erfolge seine Lebenszeit nicht überdauert.

Die Regierung Heinrichs IV. bildete die Wende in der Geschichte des deutschen Kaisertums, welche durch die Verflechtung der asketisch-hierarchischen Zwecke der Kirche mit den territorialen Interessen der Fürsten und Völkerschaften herbeigeführt wurde. Das Kaisertum wurde durch das Zusammenwirken der Kirche und der Fürsten in die zweite Stelle gerückt, indes das Papsttum die Leitung des Gottesstaates übernahm. Als unter der Regierung Heinrichs IV. die von dem Kaisertum bisher begünstigte kirchliche Reform an dem Punkte angelangt war, an welchem die in der Idee des Papsttums gelegene Unvereinbarkeit desselben mit den Lebensbedingungen des weltlichen Staates offen zu Tage trat, machte allerdings das Kaisertum in der Förderung jener Reform Halt, obwohl das Verbot der Laieninvestitur nur die logische Folgerung der letzteren und der bisherigen kaiserlichen Politik war. Da die Aufhebung der Laieninvestitur hinsichtlich der bischöflichen Stühle die Folge gehabt haben würde, daß die Weihe des von den betreffenden geistlichen Korporationen Gewählten zugleich die Einführung des letzteren in den Besitz der Regalien bewirkt und

demnach die Kirche den freien Besitz der mit der bischöflichen Kirche verbundenen Reichsgüter erlangt hätte, so nahm Heinrich IV. lediglich die Rechte des Reiches und der Krone wahr, wenn er dem Verbote der Laieninvestitur einen entschiedenen Widerspruch entgegensetzte. Der Kaiser ließ demnach das letztere unbeachtet, indem er die erledigten Bistümer Spoleto, Fermo und Mailand eigenmächtig vergab. Als dann Gregor den Kaiser deshalb zur Rechenschaft zog und mit der Exkommunikation drohte, falls er seinen Mahnungen nicht gehorche, ließ der letztere jenen im Jahre 1076 auf einer Synode zu Worms absetzen. Nunmehr machte Gregor aus seinen Drohungen Ernst, indem er kraft seiner göttlichen Amtsgewalt den Kaiser bannte und seiner Herrschaft entsetzte. Kaiser und Papst hatten sich gegenseitig ihres Amtes entsetzt. Hiermit war also die Frage, welche sich aus dem Scheidungsprozeß von Staat und Kirche immer klarer entwickelt hatte, die Frage nämlich, welcher Macht in dem christlichen Gottesstaate die höchste Instanz gebühre, in äußerster Schärfe gestellt. Die Krisis der staatlichen und kirchlichen Entwicklung hatte ihren Höhepunkt erreicht. Jetzt war an Weltliche und Geistliche die Aufgabe getreten, sich über das Verhältnis beider Gewalten Rechenschaft zu geben und in dem Kampfe derselben eine feste Stellung zu nehmen. Es war ebensowohl religiöser Eifer, als das der einheitlichen Staatsgewalt widerstrebende Machtinteresse der Fürsten, welche diese Frage zur Entscheidung brachten.

Anfänglich, bevor der Bann über den König verhängt war, hatte der letztere die Mehrzahl der Fürsten und fast den ganzen Klerus in Deutschland und Italien auf seiner Seite. Von 26 Bischöfen war Gregor auf der Synode zu Worms gebannt und abgesetzt worden. Als aber die Bannbulle des Papstes gegen den König bekannt wurde, fielen die Anhänger desselben einer nach dem anderen ab, die Herzöge Rudolf von Schwaben, Welf von Bayern, Berthold von Kärnten, Otto von Nordheim u. s. w., desgleichen die Bischöfe von Mainz, Metz, Trier, Würzburg u. s. w. Der Zwang der religiösen Ideen Gregors wurde verstärkt durch das partikulare Sonderinteresse der Fürsten, insbesondere der sächsischen, welche diese Gelegenheit benutzen wollten, um unter

dem Schutze der Kirche die einheitliche Staatsgewalt des Königtums zu brechen. Die zweite nach Worms berufene Synode, welche nach dem Willen des Königs einen neuen Papst erwählen sollte, konnte wegen des Abfalles der Fürsten und Bischöfe nicht zustandekommen und mußte nach Mainz vertagt werden. Aber auch hier war die Zahl der Erschienenen so gering, daß der Zweck der Synode, die Neuwahl eines Papstes, gar nicht verhandelt werden konnte. Hingegen versammelten sich die geistlichen und weltlichen Fürsten noch in demselben Jahre zu Tribur, um hier die Entscheidung über des Königs Sache dem Papste zu übertragen und ihrem Könige das Gelöbnis aufzulegen, „dem römischen Papste in allem unterwürfig und seinem Befehle gehorsam zu sein“ [1]). Binnen Jahresfrist, wurde beschlossen, habe der König sich vom Banne zu lösen, widrigenfalls „er das Reich nicht wieder antreten könne, da die Gesetze dieses für denjenigen, der über ein Jahr im Banne sei, verbieten“ [2]). Der König legte in der That auch das geforderte Gelöbnis in einem Schreiben an den Papst mit den Worten ab: „Durch den Rat unserer Getreuen veranlaßt, verspreche ich dem apostolischen Stuhle und Dir, Papst Gregor, in allen Dingen den schuldigen Gehorsam leisten zu wollen und für alle bisherige Beeinträchtigung dieses Stuhles oder Deiner Ehre Genugthuung zu leisten“ [3]). Der letzte Rest der beabsichtigten Demütigung, welcher die deutsche Krone vollends in den Staub werfen sollte vor der göttlichen Majestät des päpstlichen Stuhles, die Forderung des Papstes nämlich, daß Heinrich die Reichsinsignien ihm übergeben und sich selbst des Königtums für unwürdig erklären solle, wurde dem König nur durch die dringende Bitte der königlichen Gesandten erspart. Aber im Schloßhofe von Canossa mußte er drei Tage lang, barfuß im Schnee stehend, mit dem Büßergewande bekleidet, den Papst um Mitleid anflehen, daß alle Anwesenden zu Thränen gerührt wurden, wie Gregor selber in einem Schreiben an die Deutschen vom Jahre 1077 bemerkte.

---

[1]) M. G. V. Lamb. Annales p. 254.
[2]) L. c.
[3]) M. G. II, p. 49.

Nachdem er endlich dem Papste urkundlich gelobt hatte, sich in betreff seines Verhältnisses zu den deutschen Bischöfen und Fürsten dem päpstlichen Schiedsspruche zu unterwerfen [1]), wurde er wieder in die Gnade des römischen Papstes aufgenommen. Als aber der König, angeregt durch die italischen Städte und Fürsten, welche im Gegensatz zu den Deutschen empört waren über die dem ersteren zugefügte Schmach, die Krone sich wieder aufsetzte, Regierungshandlungen vornahm, noch ehe der Papst und die deutschen Fürsten sich über ihn entschieden hatten, und auf der nach Forchheim ausgeschriebenen Versammlung nicht erschien, setzten die deutschen Fürsten auf jener Versammlung unter dem Vorsitze der päpstlichen Legaten Heinrich ab und an seine Stelle Rudolf von Schwaben zum König ein. Zugleich beschlossen die Fürsten, die bisher üblich gewesene Erblichkeit der Krone ein für allemal abzuschaffen. „Das Königtum," erklärten sie, „soll nicht, wie es bisher Gewohnheit gewesen, durch Erblichkeit vom Vater auf den Sohn übergehen, vielmehr soll es in des Volkes Gewalt stehen, wenn der Sohn unwürdig ist oder das Volk ihn nicht will, zum König zu erwählen, welchen es will" [2]). Vergeblich hatte der König die zu Tribur versammelten Fürsten an die Ehre des Reiches gemahnt. Er hielt ihnen entgegen, daß sie sich selbst entehrten, wenn sie ihm die rechtmäßig übertragene Krone entzögen; vergeblich bat er sie, doch nicht zuzugeben, „daß der in allen früheren Jahrhunderten unangetastete und unbefleckte Glanz des deutschen Reiches in ihrer Zeit durch den Makel eines so schändlichen Vorganges beschmutzt werde". Mit großer Offenheit erwiderten die Fürsten den Gesandten des Königs, jetzt, „da der römische Bischof unsere Treue, womit wir an ihn (d. h. an den König) durch viele Eide geknüpft waren, kraft seiner apostolischen Vollmacht gelöst hat, da wäre es wahrlich die äußerste Thorheit, die von Gott uns dargebotene Gelegenheit zur Rettung nicht mit beiden Händen zu ergreifen und zu so günstiger Zeit das zu unterlassen, dessen Ausführung

---

[1]) M. G. II. p. 50.

[2]) Bruno bell. Sax. c. 91.

schon so lange erwogen wurde“ [1]). Auch die auswärtigen Fürsten benutzten diese Gelegenheit der inneren Verwirrung, die ohnehin so lose Abhängigkeit des Lehensverbandes vollständig zu lösen und als souveräne Fürsten aufzutreten. Boleslav II. von Polen setzte sich die Krone aufs Haupt und maßte sich königliche Rechte an, „weil er,“ erzählte Lambert von Hersfeld, „sah, daß die deutschen Fürsten, mit inneren Zwistigkeiten beschäftigt, nicht Zeit hatten, auswärtige Völker zu bekriegen“ [2]). Mit seiner Hilfe wurde der Schwager Heinrichs, König Salomo, aus Ungarn vertrieben und das letztere zu einem von der deutschen Krone unabhängigen Königreich erhoben. Schließlich, im Jahre 1086 mußte Heinrich IV. auch den Böhmenherzog Wratislaw wegen der ihm gegen seine Feinde geleisteten Dienste als König anerkennen. Er befreite das Reich desselben von allen Dienstleistungen bis auf die Pflicht, zu jedem Römerzuge dreihundert Ritter zu stellen. Diejenigen deutschen Fürsten, „denen die Würde des Reiches am Herzen lag,“ erkannten auch sehr wohl, daß ihr gegenseitiger Hader die Ursache dieser auswärtigen Verluste war [3]).

So war also über das Verhältnis von Staat und Kirche endgültig entschieden. Der erstere war der letzteren unterworfen und der Papst war von den weltlichen und geistlichen Fürsten ausdrücklich als die höchste Instanz in dem Gottesstaate der christlichen Völker anerkannt worden. Dem Papste war auf den Reichstagen zu Tribur und Forchheim, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch thatsächlich, das Recht zugesprochen worden, über die weltliche Macht des Staates nach seinem Willen zu verfügen, die Krone zu geben und zu nehmen, wie es die göttlichen Zwecke der Kirche am besten erfordern würden. Die übersinnlich-weltverneinende Idee des christlichen Gottesstaates war mit dieser Wendung der Dinge zum Durchbruch gelangt. Jene höchste Stellung in dem Verbande des christlichen Gottesstaates, welche die Kaiser bis auf Heinrich IV. eingenommen hatten, ließ sich von nun ab nicht mehr

[1]) Lamb. Hersf. Annal. M. G. V, p. 253.
[2]) M. G. V, p. 255.
[3]) M. G. V. p. 255.

behaupten. Wohl versuchte später noch Friedrich I. mit dem Hinweis auf die einst von Otto I. behauptete Machtstellung, dem von den Kardinälen erwählten Papste nacheinander verschiedene Gegenpäpste entgegenzustellen. Aber schließlich mußte er sich zur Anerkennung des ursprünglich von ihm verworfenen Alexanders III. bequemen. Im allgemeinen begnügten sich die Nachfolger Heinrichs IV. damit, die Gleichberechtigung der weltlichen Staatsgewalt mit der Kirche zu fordern, obwohl sie thatsächlich selbst diesen Standpunkt nicht mehr behaupten konnten.

Die Niederlage der Krone war durch ein gemeinsames Bündnis der Kirche mit den Fürsten und den aufständischen Sachsen erzielt worden, so daß mit dem Siege der Kirche zugleich die territoriale Macht des Fürstentums die einheitliche Staatsgewalt des Königtums überwunden hatte.

---

2. Kaisertum und Papsttum im Kampfe um die Weltherrschaft.

Nachdem sich unter dem Nachfolger Heinrichs IV. der Kampf zwischen der Staatsgewalt und der vereinigten Macht der Fürsten und des Papstes um die Laieninvestitur noch Jahre lang fortgesetzt hatte, wurde endlich über die so lang umstrittene Scheidungslinie zwischen beiden Gebieten ein Uebereinkommen gefunden. Das Ergebnis des Haders war das Wormser Konkordat vom Jahre 1122. Demselben zufolge verzichtete Heinrich V. auf die Investitur mit Ring und Stab und erhielt an die Stelle derselben die Investitur mit dem Scepter. Und zwar sollte er die letztere in den deutschen Landen dem erwählten Bischof vor der Weihe, in den außerdeutschen Ländern des Reiches aber, in Italien und Burgund, nach der Weihe erteilen. Außerdem erhielt er das Recht, bei den Bischofs- und Abtswahlen gegenwärtig zu sein und streitige Wahlen im Einvernehmen mit dem Metropoliten und den Bischöfen der Provinz durch sein Votum zu entscheiden. Hatte demnach die Kirche auch von ihrer früheren Forderung Abstand nehmen müssen,

so war doch der Verlust des Reiches ein viel bedeutenderer, da das Recht der Regalienverleihung einen sehr zweifelhaften Wert hatte.

Der Theorie nach würde freilich die Verweigerung der Investitur von Seiten der Krone wenigstens innerhalb der deutschen Reichsländer die Weihe des gewählten Bischofs unmöglich gemacht haben, da hier ja die erstere der letzteren voraufgehen sollte. In der Praxis gestaltete sich dies freilich ganz anders, da die Kirche sich in streitigen Fällen gar nicht gewillt zeigte, die Weihe von der Investitur abhängig zu machen. Als Friedrich I. dem im Jahre 1164 zum Erzbischof von Salzburg erwählten Bischof Konrad von Passau wegen der Anhänglichkeit desselben an Alexander III. die Regalien verweigerte, entstanden die schwersten Wirren und Kämpfe innerhalb der Salzburger Diöcese. Schließlich behauptete sich Konrad dem Kaiser zum Trotz im Besitze der mit seiner Kirche verbundenen Güter. Der Nachfolger Konrads, Erzbischof Adalbert, eignete sich gleichfalls die Regalien an, ohne die Belehnung vom Kaiser empfangen zu haben. Er gab dieselben freilich im Jahre 1169 dem Kaiser zurück und verließ das Erzstift. Aber Friedrich mußte mit Heeresmacht in das letztere einrücken, um diesen Erfolg zu erzielen. Doch kehrte Adalbert bald darauf, als der Kaiser sich zurückgezogen, nach Salzburg zurück und versuchte sich aufs neue in den Besitz der Regalien zu setzen. Im Jahre 1174 wurde Adalbert dann freilich auf dem Reichstage zu Regensburg abgesetzt und an seiner Stelle der Propst Heinrich von Berchtesgaden erwählt. Doch waren sechs Jahre vergangen, ehe diese Entscheidung erreicht wurde. Und schließlich wurde dieselbe ebenso sehr durch das unkluge Verhalten Adalberts gegenüber dem Salzburger Klerus als durch den Willen des Kaisers möglich gemacht. Auch der nach dem Tode Arnolds II. von Trier im Jahre 1183 entstandene Wahlstreit zwischen Rudolf von Wied und dem Archidiakon Volmar hatte sehr langwierige und ernste Verwicklungen für den Kaiser zur Folge. Volmar konnte zwar nicht in den Besitz der Regalien gelangen. Doch entstanden die Schwierigkeiten dadurch, daß derselbe von Lucius III. in seiner geistlichen Würde belassen und von Urban III. als rechtmäßiger Erzbischof bestätigt wurde. Erst im Jahre 1189 wurde der Wahlstreit von Clemens III.

durch die Absetzung Volmars erledigt. Aber der Kaiser konnte dieses Zugeständnis des Papstes nur dadurch erwirken, daß er auch seinen Kandidaten fallen ließ. Dennoch würde Friedrich schwerlich auch unter dieser Bedingung zum Ziele gekommen sein, wenn nicht die Notlage des heiligen Landes und der von ihm beschlossene Kreuzzug den Papst Clemens III. zu besonderer Nachgiebigkeit bewogen hätte. Auch Friedrich II. versuchte es im Jahre 1225, von dem ihm zustehenden Bestätigungsrechte der geistlichen Wahlen Gebrauch machend, mehreren vom Papste für das Königreich Sizilien ernannten Bischöfen seine Anerkennung zu versagen. Aber schon im folgenden Jahre sah er sich genötigt, dem Papste nachzugeben und die Bischöfe zu investieren.

Noch viel weniger aber als eine Vorenthaltung der Regalien war der Krone eine spätere Entziehung der letzteren möglich, da die geistliche Amtsführung durch eine solche nicht im mindesten beeinträchtigt werden konnte und der Bischof demnach in seiner geistlichen Würde nach wie vor verblieb. Auch mußte der Rechtsgrund des Treubruches in der Regel hinfällig werden, da der letztere durch die der Kirche zustehende Binde- und Lösegewalt gerechtfertigt werden konnte. Uebrigens waren die Machtverhältnisse des Staates nicht derart, daß er eine Beschlagnahme der Regalien auf die Dauer behaupten konnte. Friedrich I. entzog allerdings im Jahre 1154 dem Erzbischof Hartwich von Bremen und dem Bischof Udalrich von Halberstadt die Regalien, weil sie ihm auf seiner Romfahrt keine Heeresfolge geleistet hatten. Er ließ dann die Güter beider Bischöfe in Beschlag nehmen und die Einkünfte derselben einziehen. Aber er vermochte dies doch nur deshalb durchzusetzen, weil Herzog Heinrich der Löwe in eigenem Machtverhältnisse den Erzbischof demütigte. Als der letztere den Herzog wieder für sich gewann, wurde ihm auch die Gnade des Kaisers wieder zu teil. Desgleichen verzieh der Kaiser um dieselbe Zeit auch dem Bischof von Halberstadt. Beide Prälaten befanden sich kaum länger als ein halbes Jahr in der Regaliensperre. Denn wenn die letztere auch bereits im Jahre 1154 verhängt war, so konnte sie doch erst nach der im Herbste 1155 erfolgten Rückkehr des Kaisers ausgeführt werden. Ferner konnte auch die Investie-

rung eines der Kurie mißliebigen Bischofs von Seiten des Kaisertums auf die Dauer nicht behauptet werden. Philipp von Schwaben versuchte dies zwar mit dem Bischof Lupold von Worms, den er nach der Wahl desselben zum Erzbischof von Mainz mit den Regalien belehnte. Nach seinem Siege über den Gegenkönig Otto IV. mußte er sich aber, um die Anerkennung seines Königtums von Innocenz III. zu erlangen, in die Absetzung des Erzbischofs fügen und den vom Papste bestätigten Sigfried von Eppstein anerkennen.

Ein Recht aber, dessen Geltendmachung jedesmal solche Wirren verursachte, einen solchen Aufwand von Mitteln erforderte und schließlich doch fast niemals behauptet werden konnte, diente mehr zur Schwächung als zur Stärkung der staatlichen Gewalt.

Außer der Kirche war auch das Herzogtum in den langen Kämpfen um die Investitur wesentlich erstarkt, sowohl dadurch, daß dasselbe die von ihm umschlossenen weltlichen Grafen und Dynasten der unmittelbaren Verbindung mit der Krone zu entziehen und sich selber lehnspflichtig zu machen wußte, als auch dadurch, daß dasselbe die bisher nicht bestehende Erblichkeit erlangte. In den zum Reichsverbande gehörigen Ländern Italien und Burgund war die Geltung der Krone gleichfalls gesunken. In Italien hatten sich während der Kämpfe um die Investitur die ersten Anfänge jener so mächtigen Stadtrepubliken gebildet, welche aus dem Rahmen des Lehens- und Hofverbandes herausdrängten und bald als die Vertreter kommunaler Freiheit und Selbstverwaltung zu den gefährlichsten Gegnern des Kaisertums heranwuchsen. In Ungarn, Böhmen und Polen war der Einfluß des letzteren fast gänzlich verloren gegangen. Das Ergebnis des langen Hadern zwischen Krone und Kirche war also eine beträchtliche Machtvermehrung der der ersteren feindlichen Gewalten der Kirche, des Fürstentums wie der abhängigen Außenländer.

Mit der Beendigung des Kampfes um die Laieninvestitur war jedoch der Zwiespalt zwischen Staat und Kirche keineswegs endgültig beseitigt, da die Absichten der letzteren nicht mit der in dem Wormser Konkordat vollzogenen Scheidung der weltlichen und geistlichen Gewalt abschlossen, sondern auf die Beherrschung der ersteren gerichtet waren. Demgemäß trat die Kirche von nun ab

als eine Mitbewerberin um das weltliche Imperium auf, indem sie dem Kaisertum einen großen Teil des demselben lehenspflichtigen Ländergebietes streitig machte und die Lehenshoheit über das letztere für sich in Anspruch nahm. Der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum nahm demnach späterhin eine viel größere Ausdehnung an, als er anfänglich hatte. Er verschob sich mehr und mehr von dem kirchlichen Gebiete auf das Gebiet der weltlichen Hoheitsrechte und wurde zu einem Kampf um das Imperium. In der Hauptsache handelte es sich um den von beiden Seiten erstrebten Besitz Italiens. Ueber das sizilianische Königreich nahm die Kurie seit Gregor VII. die Lehenshoheit in Anspruch und den größeren Teil Mittelitaliens betrachtete sie als Bestandteile des Patrimoniums Petri. Wenn sie ferner auf Norditalien im allgemeinen auch für sich keine weltlichen Hoheitsrechte in Anspruch nahm, so suchte sie doch wenigstens einen sehr maßgebenden Einfluß auf die Politik und Verwaltung der lombardischen Städte zu gewinnen. Eben deshalb war sie von Anfang an bemüht, die kaiserlichen Hoheitsrechte hier in sehr engen Grenzen gebunden zu halten. Freilich beschränkte die Kurie ihre Machtansprüche keineswegs auf Italien. Vielmehr war es ihre Absicht, ihre Gewalt über den Erdkreis auszudehnen und dieselbe womöglich in der den staatsrechtlichen Verhältnissen der Zeit entsprechenden Form der Lehenshoheit geltend zu machen. Außer Sizilien erkannten ja auch eine Zeit lang die Inseln Sardinien und Korsika, sowie die Reiche Portugal, Aragonien und England die päpstliche Lehenshoheit an. Wenngleich nun diese Bestrebungen der Kurie eigentlich in die Befugnisse des Kaisertums eingriffen, insofern dem letzteren seiner Bestimmung nach die Lehenshoheit über alle weltliche Gewalt gebührte, so wurden dieselben im allgemeinen doch kein Gegenstand des Streites zwischen Kaisertum und Papsttum, da das erstere nicht einmal die Machtmittel besaß, um die angrenzenden Staaten des Ostens und Südens, Polen, Böhmen, Ungarn und Italien seinem Scepter dauernd zu unterwerfen, und demnach an eine Erweiterung seines Machtkreises nur in seltenen und schnell verfliegenden Augenblicken denken konnte. Schließlich wurde von der Kirche behauptet, daß das Reich selber ein päpstliches Lehen sei, eine Behauptung, welche

sowohl aus der allgemeinen göttlichen Statthalterschaft des Papsttums, als auch aus dem besonderen Pflichtverhältnis des Kaisertums zur Kirche gefolgert wurde. Der Kardinal Roland, der spätere Papst Alexander III., hatte diese Ansicht einst auf dem Konzil zu Besançon im Jahre 1157 ausgesprochen. Der Papst hatte dann freilich diese Behauptung zu mildern gesucht, indem er das von dem Kardinal gebrauchte Wort Benefizium seinem ursprünglichen Sinne nach auslegte. Da jedoch das Wort Benefizium in dem Sinne von Wohlthat kaum ein geringeres Abhängigkeitsverhältnis bezeichnen konnte, als in der dem Mittelalter geläufigen Bedeutung von Lehen, so hatte jene Erklärung den Anspruch der Kurie eigentlich in keiner Weise beseitigt. Innocenz III. erklärte dann später, daß der Kaiser bei seiner Krönung vom Papste mit dem Reiche investiert werde, eine Ausdrucksweise, welche zwar das letztere nicht ausdrücklich als ein Lehen bezeichnete, jedenfalls aber in diesem Sinne ausgelegt werden konnte[1]). Desgleichen erklärte Gregor IX. dem Kaiser Friedrich II. im Jahre 1236, daß der apostolische Stuhl dem Kaiser das Reich und die Gewalt des Schwertes verleihe, ohne doch darum seine eigentliche hoheitliche Gewalt im mindesten aufzugeben[2]), eine Auffassung, welche also genau den Grundsätzen des Lehensrechtes entsprach. Auch dieser Anspruch der Kurie hatte eigentlich mehr einen theoretischen als einen praktischen Wert. An und für sich ist diese von Seiten der Kurie dem Reiche gegenüber beanspruchte Lehenshoheit nicht die Ursache dauernder und entscheidender Mißhelligkeiten gewesen. Vielmehr bildete von diesen verschiedenen weltlichen Machtfragen der Besitz Italiens den eigentlichen und entscheidenden Streitpunkt in allen Zerwürfnissen des Kaisertums mit dem Papsttum. Wohl wurden manche Zwistigkeiten durch andere Streitfragen eingeleitet, indem die Kurie den eigentlichen Grund ihrer dem Kaisertum feindlichen Stellung durch die Aufwerfung anderer Fragen zu verdecken suchte. Aber schließlich zeigte sich doch immer, daß die

[1]) Registr. de negot. imp. in den Briefen Innocenz III. ed. Baluz. nr. 29, p. 697.

[2]) Huill. Bréh. IV, 2, 922.

eigentliche Ursache des Hadders auf jene Machtfrage, den Besitz Italiens, zurückführte.

Im Zusammenhange mit dieser Politik stand die bald nach Gregor VII. beim Amtsantritt eines Papstes aufkommende päpstliche Krönung. Der neu erwählte Papst, dessen Amtsantritt bisher durch die Inthronisation gefeiert wurde, setzte sich jetzt eine Krone aufs Haupt, „das Diadem des römischen Erdkreises", wie Petrus Diakonus dieselbe bezeichnete[1]). „Einen kaiserlichen Schmuck" nannte der Abt Suger die päpstliche Krone[2]). Die letztere wurde ihrem Ursprunge nach auf das altrömische Kaisertum zurückgeführt. Die päpstliche Krone sollte, wie man behauptete, dieselbe Krone sein, welche einst Kaiser Konstantin dem Papste Silvester geschenkt habe, eine Legende, welche dem politischen Gedanken des Papsttumes, daß ihm die weltbeherrschende Machtfülle der römischen Imperatoren gebühre, Ausdruck verlieh.

Wie die Zwecke des Papsttums von nun ab um weltliche Machtinteressen kreisten, so waren auch die Beweggründe, welche es zur Erreichung der ersteren auf Seiten der anderen Mächte gegen das Kaisertum wachrief, vorzugsweise weltlicher Natur. Den deutschen Fürsten gegenüber war der Hinweis auf ihre von dem Kaisertum gefährdete Freiheit ein insbesondere von Innocenz III. beliebtes Kampfmittel. Die fremden Staaten machte es auf die ihr Gebiet bedrohende Eroberungspolitik der Kaiser aufmerksam, um sie den letzteren zu verfeinden. In Italien trat das Papsttum wohl als Vorkämpfer der nationalen Freiheit gegen die deutsche Fremdherrschaft auf. Das Papsttum, die deutschen Fürsten und die auswärtigen, im Lehensverbande des Reiches stehenden Mächte waren demnach von jetzt ab natürliche Bundesgenossen gegen die deutsche Krone. Bis zum Untergange des mittelalterlichen Kaisertums blieb diese unter Heinrich IV. geschlossene Bundesgenossenschaft mit nur kurzen Unterbrechungen bestehen. Die beiden ersteren behaupteten indes hartnäckig, die Zerstörung des Reiches keineswegs zu beabsichtigen. Versicherten doch sogar Paschalis II. und

[1]) Chron. mon. Cass. IV, c. 64.
[2]) Vita Ludovic. VI, p. 318.

Innocenz III. die Rechte des Kaisertums nicht nur erhalten, sondern noch erhöhen zu wollen. Thatsächlich aber arbeiteten beide, Päpste und Fürsten, fortgesetzt auf die Zerstörung der Reichsgewalt hin. Durch die Kirche erhielten die gegen die Krone gerichteten feindlichen Bestrebungen einen religiösen Rechtstitel. Der verbrecherische Charakter des Eidbruches wurde durch die Kirche weggeräumt, da sie kraft ihrer göttlichen Binde- und Lösegewalt jedes Treuverhältnis lösen und den Bruch des Eides sogar für eine Pflicht gegen Gott erklären konnte.

Unter dem Nachfolger Heinrichs V., Lothar von Supplinburg, trat allerdings die Kirche noch einmal in eine engere Verbindung mit dem Kaisertum, da die Interessen beider für eine Weile wieder zusammenfielen. In den Kämpfen Lothars mit den Fürsten, insbesondere mit den Staufern Friedrich und Konrad von Schwaben hielt sich die Kirche auf Seiten des Königs, weil der letztere bereits als Herzog von Sachsen der treueste Bundesgenosse der päpstlichen Partei gewesen war und sich auch fernerhin den Forderungen der Kirche sehr willfährig erwies, während andererseits dem Geschlecht der Staufer seit den Tagen Heinrichs IV. der Ruf einer papstfeindlichen Gesinnung anhaftete. Papst Honorius II. verhängte über den als Gegenkönig aufgestellten Herzog Konrad den Bann. Mit Hilfe der klerikalen Partei konnte Lothar denn auch nach innen wie nach außen nicht unerhebliche Erfolge erringen. Doch bedurfte es jahrelanger Anstrengungen, um den Herzog Friedrich zu überwinden, indes es der päpstlichen Partei in Italien gelang, den anfangs erfolgreichen Konrad mehr und mehr zu vereinzeln. Auch im Norden und Osten stellte Lothar das Ansehen des Reiches wieder her. Der König von Dänemark, die Herzöge von Polen und Böhmen, sowie der König von Ungarn erkannten den Kaiser als ihren Lehnsherrn an. Der Herzog von Böhmen leistete dem Kaiser wiederholt militärische Beihilfe in den Kämpfen desselben gegen die Staufer. Auch hinsichtlich seiner italienischen Politik fand Lothar im allgemeinen die Unterstützung der Kirche, aber nur deshalb, weil seine Waffen nicht nur seine Feinde, sondern zugleich die des Papstes Innocenz II., den Gegenpapst Anaklet und seinen Anhang bekämpften. Doch trat

bereits die von Gregor VII. eingeschlagene imperialistische Politik der Kurie dem Könige entgegen, als der letztere Apulien für sich in Anspruch nahm, indem Innocenz das Herzogtum als ein päpstliches Lehen bezeichnete. Beide einten sich schließlich dahin, den Grafen Rainulf gemeinsam mit dem Herzogtum zu belehnen. Aber die Erfolge Lothars waren ebensowenig von Dauer wie die seiner Vorgänger. Das Einvernehmen zwischen Kirche und Reich hatte nur einen sehr vorübergehenden Wert, da dasselbe nur auf einer augenblicklichen, zum Teil sogar zufälligen Gemeinsamkeit der beiderseitigen Interessen beruhte. Es war dem römischen Stuhle bei seiner Verbindung mit Lothar nicht darum zu thun, die erschütterte Macht des Kaisertums wiederherzustellen, sondern vielmehr nur darum, mit Hilfe des letzteren die Zwietracht innerhalb der Kirche zu beseitigen. Als Innocenz seinen Zweck erreicht und an der Wahrung der kaiserlichen Macht kein Interesse mehr hatte, löste sich die mit der letzteren geschlossene Verbindung schnell wieder auf. Daher gingen die Errungenschaften Lothars sofort wieder verloren, als er den italischen Boden verlassen hatte. Innocenz beachtete die von Lothar erhobenen Ansprüche auf Apulien nicht weiter, nachdem Herzog Rainulf plötzlich verstarb. Noch einige Monate vor dem Tode Lothars belehnte er aus eigener Machtvollkommenheit den König Roger mit Sicilien, Apulien und Capua.

Eine ähnliche Verbindung zwischen der Krone und der Kirche wiederholte sich unter Konrad III. Doch entstand dieselbe keineswegs aus dem Grunde, um die Macht der ersteren zu verstärken, sondern vielmehr in der entgegengesetzten Absicht. Nur weil die päpstliche Partei von dem von Lothar zum Nachfolger auserlesenen mächtigen Herzog Heinrich dem Stolzen ein ihrer Politik gefährliches Erstarken der Krone befürchtete, erhob sie nicht diesen, sondern den Staufer Konrad III., den ehemaligen Gegenkönig Lothars, auf den Thron. Daher kam diese Verbindung der Kurie mit der Krone denn auch nicht der letzteren, sondern der ersteren, sowie den partikularen Interessen der Fürsten zu gut. Kurze Zeit nach der Wahl Konrads war das Reich im Norden und Süden von Krieg erfüllt, der seinen Mittelpunkt in dem Kampfe des Staufers mit dem Welfenherzog Heinrich hatte. Da aber die Interessen

der Kirche in diesen Streitigkeiten wenig in Frage kamen, so fand die letztere auch keine Veranlassung, ihre Autorität entschieden zu gunsten der königlichen Gewalt gelten zu machen. Auch war die Autorität der Kirche keineswegs stark genug, um die partikularen Interessen der Fürsten überwinden zu können. Daher war Konrad nicht im stande, die Macht der Welfen und ihres Anhanges zu brechen. Vielmehr sah sich derselbe in dem im Jahre 1142 geschlossenen Friedensvertrage mit den Sachsen genötigt, die Erbfolge des Sohnes des Herzogs Heinrichs des Stolzen in Sachsen anzuerkennen, obwohl die Verneinung derselben die Ursache seines Zerwürfnisses gewesen war. Auch die Erbfolge des Herzogs in Baiern wurde, wenn auch nicht anerkannt, so doch nicht mehr bestritten. Desgleichen wurde die Erbfolge des Sohnes Herzogs Gottfried von Niederlothringen vom Könige bestätigt, so daß demnach die viel umstrittene Erblichkeit der herzoglichen Würde aufs neue eine wiederholte Anerkennung von Seiten der Krone erlangte. Die Macht des welfischen Hauses war bei dem Tode Konrads ebenso groß wie beim Antritt seiner Regierung. Heinrich der Löwe behauptete sich, als Konrad starb, ebenso in dem Besitze der beiden Herzogtümer Sachsen und Baiern, wie einst sein Vater Heinrich der Stolze. Der König hatte an diesem Machtbesitze der Welfen trotz seiner fortgesetzten Bemühungen nichts zu ändern vermocht. Die Umtriebe des welfischen Hauses nahmen den König so sehr in Anspruch, daß er die wiederholt beabsichtigte Romfahrt nicht bewerkstelligen konnte. Nur diese Machtlosigkeit der Krone hatte einen Bruch Konrads mit der Kirche, zu welchem die Absichten desselben gegen König Roger von Sicilien wahrscheinlich geführt haben würden, verhindert. Der römische Stuhl gewann demnach aus der Wahl des wenig mächtigen Staufers jedenfalls soviel, daß die von ihm beanspruchte Lehnshoheit über den König von Sicilien nicht in Frage gezogen wurde. Der stets unsichere Einfluß des Reiches im Osten ging unter der von inneren Kämpfen erfüllten Herrschaft Konrads III. fast gänzlich verloren. Während der letztere im Jahre 1146 einen erfolglosen Feldzug gegen den Polenherzog Boleslaw unternahm, fiel der Ungarnkönig Geisa in das Reich und schlug den Herzog Heinrich von Baiern in einer

blutigen Schlacht. Das Ergebnis der Regierung Konrads war ein günstiges für die Kirche, das Fürstentum und die lehnsabhängigen auswärtigen Reiche, nicht aber für die Krone.

Diese Zeit des Friedens mit dem Papsttum war nur dadurch möglich gewesen, daß Lothar und Konrad nach den verheerenden Kämpfen des Investiturstreites viel zu machtlos waren, um den großen Zielen des Kaisertums mit Kraft und Erfolg wieder nachgehen zu können. Konrad hatte es nicht einmal ermöglichen können, sich in Rom die Kaiserwürde zu holen. Sobald aber das Königtum nach der Beruhigung des kirchlichen Haders wieder breiteren Boden gewonnen hatte und die folgenden Könige nunmehr die welterobernde Politik des Kaisertums wieder aufnahmen, wurde das letztere aufs neue mit seinen bisherigen Gegnern in heftige Kämpfe verwickelt. Zu diesen Gegnern gesellte sich ein neuer, der noch gefährlicher war als die früheren, der lombardische Städtebund. Kein Königsgeschlecht hat die schicksalsvolle, in der Idee des christlichen Gottesstaates gegebene Eroberungspolitik mit solchem Eifer verfolgt, wie das staufische Haus seit den Tagen Friedrichs I. Die Politik der Staufer war seitdem in solchem Maße von diesem Gedanken beherrscht, daß sie die erste Voraussetzung derselben, die innere Festigung der königlichen Gewalt in den deutschen Reichslanden, weit mehr als ihre Vorgänger vernachläßigten. Der Widerstand, den die älteren Kaiser der Vererblichung der Reichslehen entgegengesetzt hatten, wurde von den Staufern völlig aufgegeben, da das Interesse der letzteren lediglich von der äußeren Machterweiterung des Reiches in Anspruch genommen war. Um diesen Zweck zu erreichen, waren sie sogar bereit, die Erblichkeit der Reichslehen im weitesten Umfange zu gewähren. Die Periode des staufischen Hauses bildete darum den eigentlichen Höhepunkt des mittelalterlichen Kaisertums, insofern der ursprüngliche Berufszweck desselben, das allgemeine Imperium, in ihr sein höchstes Maß erreichte. Der Schauplatz der kaiserlichen Politik erweiterte sich aufs neue bis nach Burgund im Westen, das Königreich Sicilien im Süden und selbst über das mittelländische Meer hinaus bis zu dem Sitze des oströmischen Kaisertums und zu den christlichen Reichen Palästinas. Italien

aber, das klassische Land des weltbeherrschenden Imperiums, wurde der Mittelpunkt der staufischen Politik. Daher machte sich denn auch die zersetzende Wirkung der kaiserlichen Eroberungspolitik unter den Staufern am meisten geltend. Denn die Steigerung der imperialistischen Machtansprüche rief auch auf Seiten der Gegner eine Verstärkung des Widerstandes hervor. Wie jene so erreichte auch dieser unter den Staufern seine höchste Spannung. Mit gesammelter Kraft suchten die Kirche, die Fürsten und die lombardischen Städte die Macht der Reichsgewalt zu zertrümmern. Daher geschah es denn, daß das Kaisertum in dem kurzen Zeitraume des staufischen Regimentes vollends abwirtschaftete, daß dasselbe mehr und mehr die Grundlagen seiner Macht verlor und schließlich fast mitten in der scheinbar glänzendsten Entfaltung seiner Weltstellung machtlos zusammenbrach.

Aus der Vorstellung, daß die deutschen Kaiser die Nachfolger der altrömischen seien, zog Friedrich I. die Schlußfolgerung, daß ihm auch die ganze innere Machtfülle des römischen Imperiums gebühre. Auf dem ronkalischen Reichstage des Jahres 1158 war es, wo der Umfang der kaiserlichen Hoheitsrechte aus dem justinianeischen Satz hergeleitet wurde: „Was der Fürst für gut befindet, hat Gesetzes Kraft, da das Volk ihm und auf ihn alle Herrschaft und Gewalt übertragen hat“ [1]). Diesem Zurückgreifen Friedrichs auf die imperialistischen Rechtsbegriffe des Römertums war es entsprechend, daß auch die Politik desselben ihren Schwerpunkt auf dem heimatlichen Boden des antiken Römertums suchte. Die ganze Politik Friedrichs bewegte sich eigentlich um den Gedanken, Italien, insbesondere die lombardischen Städte seinem Machtgebote zu unterwerfen. Wohl spannten sich seine Gedanken weit über das Mittelmeer aus. Nach dem Siege über Mailand war er entschlossen, „die Macht des römischen Reiches nicht nur über das Festland, sondern auch auf dem Meere“ auszubreiten. Er gedachte dabei zunächst der Inseln Sardinien und Corsica, sowie des Königreichs Sicilien, welche er seiner Herrschaft zu unterwerfen beabsichtigte. Vielleicht auch dachte er damals bereits daran,

[1]) Instit. I, 2, 6.

seine kaiserliche Schirmherrschaft über Griechenland und die von den Sarazenen gefährdeten palästinensischen Reiche auszudehnen. Jedenfalls hat er sich mit diesem Gedanken auf dem gegen Ende seines Lebens unternommenen Kreuzzuge ernstlich beschäftigt. „Wenn es nicht, schrieb er von Philippopolis aus seinem Sohne Heinrich, gegen den Frieden und ein Hindernis der Pilgerfahrt gewesen wäre, würden wir schon das ganze griechische Reich bis zu den Mauern von Konstantinopel unterworfen haben“ [1]). Karl der Große, welcher den Machtbesitz des antiken Imperiums am meisten erreicht hatte, war das Vorbild Friedrichs. Die Vorliebe für den gewaltigen Frankenkönig veranlaßte Friedrich im Jahre 1165 die Heiligsprechung desselben zu erwirken. Aber die Mißerfolge, welche Friedrich später zu erleiden hatte, hielten seine Pläne in engeren Grenzen gebunden. Der hauptsächliche Schauplatz seiner Thaten blieb das norditalische Gebiet. Die italienische Politik hielt ihn so sehr gebunden, daß er die Unterwerfung der ostelbischen Slaven dem Herzog Heinrich dem Löwen unterlassen mußte und keine Möglichkeit fand, seine vor dem Dänenkönige Knut VI. bestrittene Lehnshoheit wieder geltend zu machen. Doch selbst in dieser engen Umgrenzung stellten sich seiner imperialistischen Politik unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Zunächst überwarf dieselbe den Kaiser mit dem Papsttume. Die treibenden Ursachen des Zerwürfnisses zwischen der staatlichen und kirchlichen Gewalt waren jetzt im allgemeinen anderer Natur als zur Zeit Heinrichs V. und Gregors VII. Wenn auch die rein kirchlichen Differenzen sich noch vielfach wiederholten, so lag doch das entscheidende Gewicht der Streitfragen jetzt nicht mehr auf dem kanonisch rechtlichen Gebiete der Laieninvestitur, sondern auf dem Gebiete der mit dem kaiserlichen Imperium in Wettbewerb tretenden weltherrschaftlichen Machtansprüche der Kurie. Es handelte sich jetzt nicht mehr um die sogenannte Befreiung der Kirche vom Staate wie zu Beginn des Investiturstreites, sondern vor allem um die Ausdehnung des weltlichen Machtgebotes der Kirche. Die letztere wirkte dem einstmals von ihr selbst ins Leben zurückgerufenen Kaisertum entgegen,

[1]) Böhmer, acta imperii 162.

weil sie von jetzt an das universale Machtgebot desselben für sich selber in Anspruch nahm. Da nun die Herstellung eines einheitlichen Weltregimentes der Berufszweck des Kaisertums war, so wurde demnach die Existenzberechtigung desselben von Seiten der Kirche, wenn auch nicht theoretisch, so doch thatsächlich verneint.

Zunächst war es Alexander III. freilich nur um die Behauptung seiner von Friedrich bestrittenen päpstlichen Würde zu thun. Aber die Wahrung dieses Interesses führte ihn auf die Seite derjenigen Mächte, welche die heftigsten Gegner der imperialistischen Politik Friedrichs waren. Alexander wurde der Verbündete des Königs von Sicilien, der lombardischen Städte und des griechischen Kaisers, so daß er infolgedessen den Herrschaftsansprüchen des Kaisers über Italien mit demselben Eifer wie diese entgegenwirkte. Wiederholt erklärte der Papst den Abgesandten des Kaisers, einen Frieden mit dem letzteren nur unter der Bedingung eingehen zu wollen, daß auch mit den Lombarden, dem Könige von Sicilien und dem griechischen Kaiser Friede geschlossen würde. Die gregorianischen Ansichten Alexanders, welche der letztere einst als Kardinal Roland im Jahre 1157 auf dem Reichstage zu Besancon offen ausgesprochen hatte, waren überhaupt nur die Ursache gewesen, welche den Kaiser veranlaßte, die Anerkennung desselben so beharrlich zu verweigern. Kirchliche Fragen bildeten auch den Ausgang des Zerwürfnisses Friedrichs mit den Nachfolgern Alexanders, den Päpsten Lucius III. und Urban III., der trierische Wahlstreit zwischen Rudolf von Wied und dem Archidiakon Folmar, sowie das von dem Kaiser nach dem Tode des Erzbischofs Arnold von Trier geltend gemachte Spolienrecht. Aber die Verlobung König Heinrichs mit der Tochter des Königs von Sicilien, welche eine dem Papsttume gefährliche Machtvermehrung des staufischen Hauses befürchten ließ, sowie die Besetzung des Mathildischen Erbgutes von Seiten des Kaisers waren die eigentlichen Gründe, welche die genannten Päpste, insbesondere Urban III. zu neuen Zwistigkeiten mit der Krone veranlaßten.

Der mächtigste Gegner der Eroberungspolitik Friedrichs waren die lombardischen Städte. Die Bekämpfung der letzteren nahm die Kraft des Reiches so sehr in Anspruch, daß die weltumspannenden

Pläne des Kaisers an den Mauern derselben ihre Grenze fanden. Um aber die gegen das Papsttum wie gegen den lombardischen Bund gerichteten Pläne auszuführen, mußte Friedrich den deutschen Fürsten, insbesondere dem mächtigsten derselben, dem Herzog Heinrich dem Löwen weitgehende Zugeständnisse machen. In die inneren Verhältnisse des Reiches umgestaltend einzugreifen und die partikularen Gewalten in eine strengere Abhängigkeit von der Krone zu zwingen, war gar nicht die Absicht Friedrichs. Vielmehr suchte er seine Zwecke dadurch zu erreichen, daß er dem bisherigen Laufe der Dinge folgend, die fürstlichen Gewalten noch erheblich verstärkte. Um seine erste Romfahrt zu ermöglichen, erkannte er auf dem Hoftage vor Goslar im Jahre 1154 den Anspruch des Herzogs auf Bayern an, so daß der letztere nunmehr die beiden Herzogtümer Sachsen und Bayern rechtmäßig besaß. Selbst die bisher lediglich der Krone vorbehaltene und von der Kirche auch allein der letzteren zugestandene bischöfliche Investitur stellte Friedrich dem Herzoge für die wendischen Bistümer Oldenburg, Mecklenburg und Ratzeburg in Aussicht. Das Versprechen des Königs wurde dann einige Jahre später auch erfüllt. Als er im Jahre 1158 sich des Beistandes Heinrichs zu einer neuen Heerfahrt nach Italien versichern wollte, belehnte er denselben noch mit einigen Herrschaften im Harzgebiete. Vom Kaiser begünstigt, strebte Herzog Heinrich danach, das sächsische Herzogtum, welches seit den Tagen Ottos I. den Charakter eines vornehmlich mit militärischen Befugnissen ausgestatteten Amtes behalten hatte, in einen, dem bayrischen und schwäbischen Herzogtum ähnlichen territorialen Besitz umzuwandeln und demgemäß die Bischöfe, Grafen und Dynasten Sachsens sich lehnsabhängig zu machen. Um sodann einen zwischen Heinrich Jasomirgott entstandenen Zwist zu beschwichtigen, ohne sich einen von beiden zu verfeinden, belehnte Friedrich den letzteren im Jahre 1156 mit dem neugebildeten Herzogtum Oesterreich und gewährte dem letzteren eine ganz exceptionelle Stellung. Er erkannte die Erbfolge in der weiblichen Linie an, übertrug dem Herzog die ganze Gerichtsbarkeit und beschränkte die Heerespflicht desselben auf die gegen seine Nachbarländer zu führenden Kriege. Die Dienstwilligkeit des Babenbergers war also ebenso wie die

Heinrichs des Löwen durch sehr weitgehende, bisher unerhörte Zugeständnisse der Krone erkauft worden.

Doch erzielte Friedrich mit diesem Verhalten gegen die Fürsten auf die Dauer das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges. Die Hebung der fürstlichen Macht gewann diese nicht, wie er erwartete, für seine Politik, sondern vermehrte vielmehr die der letzteren entgegenstehenden territorialen Machtinteressen. Gerade die bedeutende Machtvermehrung, welche Herzog Heinrich durch den Kaiser erworben hatte, fesselte denselben immer mehr an seine eigenen politischen Zwecke. Die Sorge für die Sicherung seiner Stellung in Sachsen wie in den angrenzenden slavischen Gebieten mußte ihm eine Teilnahme an den italienischen Feldzügen Friedrichs als sehr unerwünscht erscheinen lassen. Von diesen Erwägungen geleitet, hatte er bereits an dem Zuge Friedrichs im Jahre 1174 keinen Anteil genommen. Im folgenden Jahre verweigerte er trotz der Aufforderung des Kaisers, ihm Heeresfolge zu leisten, gleichfalls seine Teilnahme. Das Ausbleiben des Herzogs hatte dann im Jahre 1176 den unglücklichen Ausgang der Schlacht von Legnano zur Folge. Dieser Umstand sowie die Gewaltthätigkeiten des Herzogs gegen die ihm benachbarten Fürsten veranlaßten schließlich den Kaiser, die Macht des Welfenherzogs zu brechen und den letzteren seiner Herzogtümer zu entsetzen. Aber die Krone zog aus dem Sturze des mächtigen Welfen keinen Gewinn, da die Lehen desselben nicht an jene zurückfielen, sondern unter den Fürsten verteilt wurden. Die aus dem welfischen Lehen bereicherten Fürsten erwiesen jedoch dem Kaiser darum keine größere Treue. Vielmehr wurden dieselben ebenso wie vormals der Welfe, durch die Vergrößerung ihrer Macht nur desto mehr an ihre territorialen Interessen gebunden. Innerhalb ihres territorialen Bezirkes suchten sie ihre Befugnisse möglichst auszudehnen, indes sie der Krone gegenüber nach einer möglichsten Verkürzung ihrer Verpflichtungen strebten. Auf den Fürsten, welcher bei der Verteilung der welfischen Hausmacht den größten Anteil erhielt, den Kölner Erzbischof Philipp von Heinsberg, ging der auffässige Geist des Welfen über, obwohl derselbe bis dahin ein eifriger Anhänger des staufischen Hauses gewesen war. Philipp konspirierte später

sogar mit dem Könige Heinrich II. von England gegen den Kaiser und vereitelte einen von dem letzteren im Bunde mit dem Könige Philipp II. August beabsichtigten Feldzug gegen den englischen König. Daher geschah es denn, daß die Nachgiebigkeit Friedrichs gegen die Fürsten auf die Dauer nicht einmal seiner auswärtigen Politik zu gute kam, daß Friedrich also den eigentlichen Zweck, den er mit jenem Verhalten erstrebte, die Erweiterung seines Machtbesitzes nach außen, im Grunde verfehlte.

In der Hauptsache mußte Friedrich seinen Gegnern, dem Papsttum wie dem lombardischen Städtebunde unterliegen. Mit großer Beharrlichkeit, aber wenig staatskluger Berechnung seiner Mittel, hatte er dem Papste Alexander III. einen Gegenpapst nach dem anderen gegenüber aufstellen lassen. Aber der Friede zu Venedig vom Jahre 1177, auf welchem Friedrich sich vor Alexander III. ebenso demütigte, wie hundert Jahre vorher Heinrich IV. vor Gregor VII. und denselben als rechtmäßigen Papst anerkannte, war der Ausgang des langen Streites. Desgleichen gingen die lombardischen Städte gestärkt aus dem Kampfe mit dem Kaisertum hervor. Die bisher uneinigen, sich gegenseitig befehdenden Städte der Lombardei einigten sich zu einem alle umschließenden Bunde, welcher seine Spitze gegen das Kaisertum richtete. Die absolutistischen Hoheitsrechte des römischen Imperiums, welche Friedrich einst auf dem ronkalischen Reichstage beansprucht hatte, wurden völlig preisgegeben und die communale Selbstverwaltung der Städte in einem solchen Maße anerkannt, daß dem Kaiser kaum noch erhebliche Machtbefugnisse gegenüber den Städten verblieben. Der Widerstreit zwischen der Reichsgewalt und der aufblühenden Städtekultur entschied sich im wesentlichen zu Gunsten der letzteren. Hatte also Friedrich den leitenden Zweck seiner inneren Politik, die Machtvermehrung des Reiches nach außen, in der Hauptsache nicht erreicht, so blieb als das einzige dauernde Ergebnis seines Regimentes die weitere Stärkung des der kaiserlichen Gewalt widerstrebenden Fürstentums bestehen. Die Regierung Friedrichs bildete daher trotz ihres äußeren Glanzes eine weitere Entwicklungsstufe in dem Zersetzungsprozeß der einheitlichen Reichsgewalt.

Unter dem Nachfolger Friedrichs, Heinrich VI., dehnte die weltherrschaftliche Politik des staufischen Hauses ihren Flug noch weiter aus. Die Pläne, welche der erstere hinsichtlich des normännischen Reiches gehegt, aber als unerreichbar aufgegeben hatte, wurden von seinem Sohne im Laufe weniger Jahre erfüllt. Selbst die Unterwerfung des griechischen Reiches, welche Friedrich während seines Kreuzzuges erwogen, aber gleichfalls fallen gelassen hatte, wurde in der kurzen, seinem Sohne vergönnten Lebensfrist wenigstens bis zu einer jenem Reiche auferlegten Tributzahlung ausgeführt. Bis nach Cypern und Armenien wurde die Lehnshoheit des Reiches erweitert. Der König von England mußte dem Kaiser huldigen. Die Könige von Frankreich und von Aregon zur Huldigung zu zwingen, war wenigstens die Absicht des Kaisers. Auch Heinrich war demnach ganz von der imperialistischen Idee des Reiches erfüllt. Hatte die Politik seines Vaters ihren Zielpunkt in dem norditalienischen Gebiete, so die Politik Heinrichs in den Landschaften des süditalienischen Reiches. Seine eheliche Verbindung mit der Erbin des letzteren gewährte ihm den erforderlichen Rechtstitel. Für das lockende Ziel dieses reichen, alten Kulturlandes gab Heinrich die Sorgen um die inneren Aufgaben des Reiches preis. Als der Oheim seiner Gattin im Jahre 1189 gestorben war, eilte er, mit dem Herzog Heinrich dem Löwen, der seines Eides vergessen aus der Verbannung nach Deutschland gekehrt war, um seine ehemaligen Lande während der Abwesenheit Friedrichs zurückzuerobern, Frieden zu schließen. Denn wichtiger als die Niederwerfung des Welfen erschien ihm die Besitznahme seiner normännischen Erbschaft. Wie mit Heinrich dem Löwen schloß Heinrich auch mit dem Erzbischof Philipp von Köln einen Frieden, in welchem er demselben, um seine Beihilfe zur Heerfahrt nach Italien zu erlangen, wichtige Hoheitsrechte abtrat. Er leistete auf die königlichen Münzstätten in der Diöcese Köln mit den beiden Ausnahmen Duisburg und Dortmund Verzicht und befreite die bischöflichen Städte von dem kaiserlichen Zolle zu Kaiserswerth. Zur Erreichung seines Zweckes trug Heinrich ferner kein Bedenken, den ohnehin so geringen Inhalt der kaiserlichen Rechte gegenüber dem lombardischen Städtebunde noch mehr zu verkürzen. Denn

teils um sich vor den Feindseligkeiten der lombardischen Städte während seines Zuges gegen das normännische Reich zu sichern, teils um die Beihilfe derselben zum letzteren zu erhalten, verlieh er einigen Städten erhebliche Privilegien, der Stadt Como die Gerichtsbarkeit in der ganzen Diöcese, Bologna das Münzrecht, Cremona eine Bestätigung des bereits in seinem Besitze befindlichen Münzregals. Der Stadt Pisa versprach er Zollfreiheit in dem noch zu erobernden Sicilien und sogar den dritten Teil des normännischen Königsschatzes. Die Hilfe Genuas sicherte er sich dadurch, daß er dieselbe mit der Meeresküste von Portovenere bis Monaco, mit dem halben Syrakus und 250 Ritterlehen in dem sicilianischen Val di Noto belehnte, obwohl er diese Gebiete noch erst erobern mußte. Nach der Eroberung des normännischen Reiches scheute er sich dann freilich nicht, diese der Stadt Genua gemachten Versprechungen zu brechen. Auch einigen großen italienischen Adelsgeschlechtern verlieh er in der gleichen Absicht seine Gunst, so dem Markgrafen von Este und dem Pfalzgrafen von Tuscien. Der unglückliche Ausgang des ersten Feldzuges gegen das normännische Reich entmutigte den Kaiser keineswegs. Die Eroberung des süditalienischen Reiches blieb nach wie vor der leitende Gesichtspunkt seiner Politik. Das Lösegeld, welches der gefangene König Richard von England zahlen mußte, sollte ihm, wie er erklärte, zur Ausführung derselben dienen. Nach wie vor ließ er die nächstliegenden und wichtigsten Aufgaben im Inneren des Reiches unbeachtet, um jenen Zweck zu erreichen. Vergeblich bat ihn der Graf von Holstein um Beihilfe gegen den die Reichslande bedrohenden König Knut VI. von Dänemarck. Als dann Heinrich im Jahre 1194 aufs neue nach Italien eilte, benutzte der Dänenkönig die Abwesenheit des ersteren und unterwarf sich die Grafschaft Holstein. Aufs neue erteilte sodann der Kaiser den lombardischen Städten Pisa, Cremona, Brescia wichtige Privilegien, um dieselben für seine Pläne zu gewinnen, was ihm hinsichtlich der letzteren Stadt jedoch nicht gelang.

Der Besitz des normännischen Reiches und seiner Schätze war dem Kaiser aber nur die Grundlage weiterer Eroberungen. Nach der vollzogenen Eroberung des Normannenreiches gedachte er die

ihm aus seiner Erbfolge erwachsenen Ansprüche im weitesten Umfange geltend zu machen. Demgemäß forderte er von dem oströmischen Kaiser die Herausgabe derjenigen griechischen Provinzen, welche Wilhelm II. von Sicilien im Jahre 1183 erobert, hernach aber wieder verloren hatte. Er gab dann diesen Ansprüchen ein größeres Gewicht und eine noch weitere Ausdehnung dadurch, daß er seinem Bruder Philipp die in Palermo befindliche Tochter des oströmischen Königs Isaak, welche ursprünglich dem Sohne König Tancreds verlobt, vielleicht auch schon vermählt war, zur Braut gab. Durch diese Verbindung wollte er einen Rechtsanspruch auf das gesamte oströmische Reich gewinnen und auf diese Weise das römische Reich in seinem ehemaligen Umfange wieder herstellen. Thronumwälzungen in Konstantinopel hatten zur Folge, daß die Gattin seines Bruders in der That die Nächstberechtigte zum oströmischen Throne wurde. Selbst auf die afrikanische Nordküste, welche einst Roger II. von Sicilien von Tunis bis Tripolis inne gehabt hatte, erhob er als Nachfolger Rogers Anspruch. Auch schickten die maurischen Könige dem Kaiser bereits wertvolle Geschenke. Im Zusammenhange mit seinen Absichten auf das oströmische Reich entschloß sich Heinrich im Jahre 1195 zu einem Kreuzzuge. Palästina aufs neue dem Islam zu entreißen und seinem Machtgebote zu unterwerfen, um sodann von Osten und Westen das griechische Reich zu umfassen, war der eigentliche Zweck des von ihm beabsichtigten Kreuzzuges. Während der Kaiser zum letzteren rüstete, erschien vor ihm bereits ein Gesandter Amalrichs von Cypern, um im Namen seines Herrn den Lehnseid zu leisten. Amalrich empfing dann im Jahre 1197 von dem kaiserlichen Kanzler Konrad von Hildesheim als ein Fürst des Reiches die Königskrone. Auch erwirkte Heinrich von Seiten des griechischen Kaisers die Zusicherung einer bedeutenden Geldsumme, durch welche der letztere den Frieden erkaufte. Endlich gedachte Heinrich auch den Nachbarstaaten gegenüber seine universalen Machtansprüche geltend zu machen. Die im Jahre 1192 erfolgte Gefangennahme des vom Orient zurückkehrenden König Richards von England ermöglichte dem Kaiser den letzteren zur Leistung des Lehnseides zu zwingen. Die gleiche Absicht soll Heinrich auch

gegenüber dem Könige Philipp August von Frankreich gehegt haben. Desgleichen war er entschlossen, den König von Aregon, der im Königreich Arelat große Besitzungen hatte und ihm in seiner Herrschaft über das letztere hinderlich war, sich zu unterwerfen. Der frühe Tod Heinrichs hinderte die Ausführung dieser großen Pläne.

Diese freilich großartige, aber lediglich auf die äußere Machterweiterung des Reiches bedachte Politik hinderte Heinrich allerdings nicht, auch eine festere Begründung der kaiserlichen Macht ins Auge zu fassen. Aber der dahin zielende Plan des Kaisers war wiederum lediglich von dem Gesichtspunkte seiner weltherrschaftlichen Politik geleitet. Deshalb beschränkte sich der Reformversuch Heinrichs auf den Gedanken, die Krone in seinem Hause erblich zu machen, wie dies in Frankreich und England der Fall war. Wie weit Heinrich davon entfernt war, der Krone durch eine Umgestaltung der Reichsverfassung eine größere Machtvollkommenheit zu sichern, ging daraus hervor, daß er den weltlichen Fürsten als Preis für die Zustimmung zu jener Absicht die Erblichkeit der Reichslehen nicht nur in der männlichen, sondern auch in der weiblichen Linie, den geistlichen Fürsten aber den Verzicht auf das Spolienrecht anbot. Er beabsichtigte also seinen Zweck nicht dadurch zu erreichen, daß er, den bestehenden Verhältnissen entgegen, die Macht der Fürsten zu beschränken suchte, sondern vielmehr, dem Zuge der reichsgeschichtlichen Entwicklung gemäß, dieselbe zu verstärken bereit war. Der fürstliche Machtbesitz würde durch die Einführung dieser weiten Erbfolge dem lehensrechtlichen Verhältnisse zur Krone fast völlig entzogen und in einen landesherrlichen umgewandelt worden sein. Dennoch konnte Heinrich selbst für diesen Preis nicht alle Fürsten seinem Plane gewinnen. Denn da die Erbfolge der Reichslehen sowohl hinsichtlich der weiblichen Linie als auch der Kollateralen in mehreren Fällen, wie z. B. in dem Herzogtum Oesterreich und in der Markgrafschaft Namur bereits anerkannt war, so konnten die Fürsten erwarten, daß ihnen dieselben Rechte mit der Zeit auch ohne das gleiche Zugeständnis für die Krone von selbst zufallen würde. Ein Teil der geistlichen Fürsten aber war für den Verzicht auf das Spolienrecht um so weniger zu gewinnen, als sie das letztere von jeher

bestritten hatten und demgemäß die Abstellung desselben gleichfalls ohne weitere Zugeständnisse von der Zukunft erwarten konnten. Schon im folgenden Jahrhundert zeigte sich dann, daß die Rechnung der weltlichen wie der geistlichen Fürsten eine richtige gewesen war. Daß sich Heinrich bei seinen beabsichtigten Neuerungen lediglich von dem Interesse seiner äußeren Machterweiterung leiten ließ, bekundete sich an der weiteren Absicht desselben, das normännische Reich dem deutschen Reiche einzuverleiben und somit Deutschland und Italien zu einem einzigen erblichen Reiche zu verbinden. Da aber die Ausführung dieses Planes die normännischen Großen den deutschen Fürsten ebenbürtig zur Seite gestellt hätte und die letzteren für die italienischen Gebiete in demselben Maße in Anspruch genommen haben würde, wie für die deutschen Reichsgebiete, so waren viele Fürsten auch diesem Plane entgegen. Die im Jahre 1196 auf dem Reichstage zu Würzburg versammelten Fürsten gaben allerdings den Plänen des Kaisers ihre Zustimmung. Aber der westfälische und lothringische Adel, an dessen Spitze der falsche Erzbischof Adolf von Köln stand, war dem Plane entgegen, so daß eine einstimmige Annahme des letzteren nicht erzielt werden konnte. Auf dem Reichstage zu Erfurt lehnten dann die Fürsten die Forderungen Heinrichs ab. Der Kaiser mußte sogar erhebliche Mühe aufwenden, um von Seiten des kölnischen Erzbischofs nur die Zustimmung zu der Nachfolge seines Sohnes, des späteren Friedrichs II., zu erreichen.

Das Ergebnis dieser so weitgreifenden Eroberungspolitik war demnach keineswegs eine festere Begründung der Reichsidee und der kaiserlichen Gewalt, sondern vielmehr eine Schwächung derselben und eine Stärkung der dem Reiche feindlichen Mächte. Nur deshalb konnte es geschehen, daß die in so kurzem Zeitraume und mit so kühnem Geiste aufgerichtete Macht des Kaisers unmittelbar nach dem Tode des letzteren vor den Anfeindungen der Kirche, der Fürsten und der fremden Nationalitäten zusammenbrach. Gerade das normännische Reich, auf dessen Besitz der Kaiser seine ganze Kraft gerichtet hatte, ging, wenn auch nicht dem staufischen Hause, so doch dem Reiche sofort verloren. Die Deutschen wurden mit Genehmigung der Kaiserin Konstanze noch im Todesjahre Heinrichs

verbannt und das Normannenreich fiel wieder in die Lehensabhängigkeit von der römischen Kurie, welcher es wenige Jahre vorher entrissen war, zurück. Die dem römischen Stuhle gehörigen Gebiete, sowie die mittelitalienischen Provinzen, welche der Kaiser im Besitz gehabt hatte, wurden gleichfalls von dem ersteren, auf welchen jetzt der kluge und thatkräftige Innocenz III. erhoben wurde, wiedergewonnen. Die großen Pläne Heinrichs hinsichtlich des oströmischen Reiches fielen in nichts zusammen. Der Kreuzzug, welchen Heinrich mit besonderer Rücksicht auf die noch beabsichtigte Eroberung des letzteren ausgerüstet hatte, endete ohne Erfolg. Der König von Armenien, welcher dem Kaiser bereits gehuldigt hatte, wurde, als sich seine Hoffnung auf die Hilfe des Reiches gegen die Sarazenen und Griechen vereitelte, der Lehnsmann des Papstes. Das Uebergewicht ferner, welches das Reich den Staaten England und Frankreich gegenüber behauptet hatte, war gleichfalls dahin und der kühne Plan einer Unterwerfung der französischen Krone unter die kaiserliche Lehnshoheit, welchen Heinrich erwogen hatte, wurde für immer aufgegeben. Keinen besseren Erfolg als die Eroberungen Heinrichs hatten die inneren Reformpläne desselben. Gerade die Absicht desselben, die Krone in seinem Hause erblich zu machen, veranlaßte einen Teil der Fürsten, sich der Nachfolge seines Sohnes wie seines Bruders zu widersetzen, obwohl dieselben den ersteren noch bei Lebzeiten des Vaters als König anerkannt hatten. Um die Erbfolge ausdrücklich zu verneinen, erhoben diese Fürsten den Welfen Otto auf den Thron und entfachten dadurch die bereits beschwichtigte Feindschaft zwischen dem staufischen und welfischen Hause zu neuer Glut. Ebenso entschieden wie die Fürsten war die Kurie der Thronfolge eines Staufers gerade mit Bedacht auf die von Heinrich begehrte Erblichkeit der Krone entgegen. Bei Lebzeiten des Kaisers hatte der römische Stuhl, auf welchem der gutwillige aber schwache Cölestin III. saß, sich zwar in keinen ausgesprochenen feindlichen Gegensatz gegen jenen gestellt. Dennoch hatten politische Machtfragen das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst auch unter dem Regimente Heinrichs getrübt und einem ernstlichen Zerwürfnisse wohl nahe gebracht. Der Anspruch Heinrichs auf die Mathildischen Erbgüter und die Thronfolge desselben im

sicilianischen Reiche waren die wichtigste Ursache der verhaltenen Mißstimmung auf Seiten der Kurie. Als aber bald nach dem Tode Heinrichs auch Cölestin verschied und Innocenz III. im Jahre 1198 den päpstlichen Stuhl bestieg, kam die der universalen Machtstellung des Kaisertums feindliche Gesinnung des Papsttums aufs neue wieder zu einer rückhaltloseren Aussprache. Um den Einfluß auf die deutsche Thronfolge und die durch die Politik der Staufer bedrohte päpstliche Herrschaft in Italien nicht zu verlieren, erklärte sich Innocenz gegen die Nachfolge Philipps und gab im Jahre 1201 in der Absicht, um ausdrücklich gegen die Erbfolge der Krone zu protestieren, dem Welfen Otto seine Anerkennung. Hatten einst nach dem Tode Lothars die Kurie und die Fürsten dem Welfen Heinrich dem Stolzen nur deshalb die Krone verweigert, weil derselbe zu mächtig war, und an seiner Stelle den Staufer Konrad auf den Thron erhoben, so versagten sie jetzt dem Staufer ihre Zustimmung und wandten sich wieder dem Welfen zu, weil inzwischen das staufische Haus einen zu großen Machtbesitz erworben hatte. So endete das Regiment Heinrichs VI. mit einem gänzlichen Mißlingen aller seiner großen Pläne. Nur das sicilianische Königreich blieb dem staufischen Hause erhalten. Aber auch dieser einzige Gewinn sollte nur zum Verderben des letzteren ausschlagen. Heinrich ahnte auf seinem Sterbebette selber, daß sein Nachfolger nicht imstande sein würde, sich auf die Dauer im Besitze der von ihm gemachten Eroberungen zu erhalten, eine Befürchtung, die um so näher lag, als bei dem zarten Alter seines nachgelassenen Sohnes ein langes vormundschaftliches Regiment in Aussicht stand. Um daher das Reich und seinen Nachfolger vor ernsten, den ganzen italienischen Besitzstand seines Hauses bedrohenden Verwicklungen zu bewahren, suchte er in seinem Testamente vor allem den gefährlichsten Feind seiner Herrschaft, die römische Kurie, zu versöhnen, indem er der letzteren Zugeständnisse machte, welche er selber bei seinen Lebzeiten stets auf das entschiedenste verweigert hatte. Er stellte dem Papste die Leistung des Lehenseides für das sicilianische Reich, ferner die Herausgabe des mathildischen Erbgutes mit Ausnahme von Medisina und Argelata, des Patrimoniums Petri und der dem letzteren sich anschließenden tuskischen Grenz-

gebiete in Aussicht. Der Reichstruchseß Markward von Anweiler, der von Heinrich bestellte Exekutor seines Testamentes, sollte das Herzogtum Ravenna, die Grafschaft Bertinoro, die Mark Ancona sowie Medisina und Argelata, mit welchen derselbe bis dahin vom Kaiser belehnt war, vom Papste zu Lehen nehmen. Ein gleiches Zugeständnis scheint Heinrich der Kurie hinsichtlich des Herzogtums Spoleto gemacht zu haben, wie sich aus dem späteren Verhalten des Konrad von Uerslingen annehmen läßt. Da aber ein Teil des Testamentes verloren gegangen ist, so entziehen sich die weiteren Bestimmungen des Kaisers unserer Kenntnis. Um ferner auch dem König Richard von England jede Ursache zu feindseligen Handlungen gegen das Reich zu nehmen, hatte er demselben schon vorher die Rückzahlung des ihm abgezwungenen Lösegeldes anbieten lassen. Die Unterhandlungen mit Richard wurden durch den plötzlichen Tod Heinrichs unterbrochen. In seinem Testamente soll der letztere den König sogar von seiner Lehenspflicht losgesprochen haben. Uebrigens blieben die Bestimmungen des Testamentes unbekannt, weil die Testamentsexekutoren dasselbe verheimlichten. Da demnach die versöhnliche Gesinnung des Kaisers nicht bekannt wurde, sannen die Gegner desselben um so mehr darauf, das Werk desselben mit der Leidenschaft eines jahrelang niedergehaltenen Hasses zu zerstören.

Das Reich zerfiel infolge der nun ausbrechenden Wahlstreitigkeiten in eine chaotische Verwirrung. Die gleichzeitig mit der imperialistischen Eroberungspolitik sich vollziehende innere Zersetzung des staatlichen Verbandes ermöglichte es, daß das Reich unmittelbar von dem Höhepunkte seiner Machtstellung in den Zustand einer völligen Auflösung hinabsinken konnte. „Eurer Weisheit," schrieb Philipp, der Bruder Heinrichs, dem Papste Innocenz III. im Jahre 1206, „ist es genugsam bekannt, wie nach dem Tode unseres geliebten Herrn und Bruders, des erhabenen römischen Kaisers Heinrich, das Reich in solche Verwirrung geriet und durch viele Stürme in so jammervoller Weise beunruhigt und zerrissen und in allen Teilen und Grenzgebieten so erschüttert wurde, daß einsichtige Männer nicht mit Unrecht die Wiederherstellung des Reiches in unseren Tagen für unmöglich hielten, da ein jeder ohne Richter

und ohne Gesetz lebte und that, was ihm beliebte, nach dem Antrieb und dem Gutdünken seines Willens“ [1]).

Die Bestrebungen, welche sich stets, vornehmlich aber seit Gregor VII., der universalen Idee des Kaisertums entgegengestellt hatten, die konkurrierenden Machtzwecke des Papsttums, die nationalen Abneigungen der dem Reiche unterworfenen Völker und die partikularen Interessen des Fürstentums machten sich nach dem Tode Heinrichs, gereizt durch die Ueberspannung der kaiserlichen Machtansprüche von Seiten des letzteren, mit größerer Wucht geltend als jemals vorher. Dieselben wirkten diesmal unter der geschickten Leitung des Papstes Innocenz III. in dem Kampfe gegen das Kaisertum zusammen. Innocenz hatte die höchste Vorstellung von der päpstlichen Würde. Er bezeichnete den Papst als ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch [2]). Ausgehend von dieser Vorstellung war es seine Absicht, das weltherrschaftliche Imperium dem Kaisertum zu nehmen und mit dem römischen Stuhle zu verbinden. Zur Erreichung dieses Zieles trat er in Italien als der Verteidiger der nationalen Freiheit gegen die deutsche Fremdherrschaft und in Deutschland für die Freiheit des Fürstentums gegen die einheitliche Staatsgewalt auf. Im Jahre 1200 schickte er seinen Akolythen Aegidius nach Deutschland mit einem Schreiben, in welchem er die Fürsten darauf aufmerksam machte, daß „wenn wie ehemals der Sohn dem Vater, jetzt der Bruder dem Bruder folge, die Freiheit der Fürsten zu Grunde ginge, da derselbe das Reich nicht durch ihre Wahl, sondern vielmehr durch die Erbfolge erlangt zu haben scheine“ [3]). Er rechnete in erster Linie mit den eigennützigen Interessen der deutschen Fürsten. In einem an die letzteren gerichteten Schreiben vom Jahre 1201, in welchem er zur Parteinahme für den Welfen aufforderte, stellte er den Folgsamen die Belohnung mit Gütern und Aemtern von Seiten seines Kronprätendenten in Aussicht [4]). Die fürstlichen Privatinteressen

[1]) M. G. leg. II, p. 210.

[2]) Sermo II in consecr. pontif. max. op. Innocenz III. Coloniae 1575, p. 189.

[3]) Reg. de neg. imp. ep. 21, Baluz. ep. Innoc. p. 695.

[4]) Reg. de neg. imp. nr. 33.

waren denn in der That auch die entscheidende Macht in dem Streite der beiden Könige. Sie waren es, welche in den ersten Jahren das Kriegsglück zu Gunsten des päpstlichen Schützlings wandten. Sie erwiesen sich dann schließlich sogar noch mächtiger als die Autorität des Papsttums, da sie, entgegen den Bemühungen des letzteren, seit dem Jahre 1204 den endgültigen Erfolg auf die Seite Philipps hinüberspielten.

Die hervorragendsten Anhänger der päpstlichen Politik und Gegner der staufischen Kandidatur waren der Erzbischof Adolf von Köln, der Landgraf Hermann von Thüringen und der Pfalzgraf Heinrich, Bruder des Königs Otto von Böhmen. Den ersteren veranlaßte hauptsächlich seine Verbindung mit England, die Hoffnung auf englisches Gold und merkantile Vorteile, sich zu dem Neffen König Richards, dem Könige Otto, zu halten. Der Landgraf von Thüringen wurde zu der gleichen Parteinahme mit einer beträchtlichen Geldsumme und der Belehnung der thüringischen Reichsgüter gewonnen. Der Pfalzgraf Heinrich wurde durch seine verwandtschaftliche Beziehung zu Otto, mehr aber durch die Erwartung, von dem letzteren mit einem Teile der diesem zugefallenen welfischen Erbschaft, der Stadt Braunschweig und der Burg Lichtenberg belohnt zu werden, auf die Seite seines Bruders gezogen. Da nun für die Stellungnahme der Fürsten lediglich das partikulare Machtinteresse bestimmend war, so änderte sich dieselbe jedoch infolgedessen je nach dem Machtbesitze der beiden Könige. Als Adolf von Köln den Besitz der ursprünglich zu den welfischen Besitzungen gehörenden Herzogtümer Westfalen und Engern durch die Erfolge Ottos bedroht glaubte, ging er, die eigentliche Seele der Opposition, im Jahre 1204 zu Philipp über und erhielt von diesem die Bestätigung seiner Lehen und eine bedeutende Geldsumme. Der Landgraf von Thüringen wechselte viermal seine Stellung je nach Lage der Verhältnisse. Der Pfalzgraf Heinrich trat, da er befürchtete, durch den Sieg Philipps die rheinische Pfalzgrafschaft zu verlieren und da ihm seine Forderung bezüglich Braunschweigs von Otto abgeschlagen wurde, gleichfalls zu Philipp über. Otakar von Böhmen ferner, der anfangs auf Seiten des letzteren stand, weil er von diesem die Bestätigung der dem bischöf-

lichen Stuhle zu Prag entzogenen herzoglichen Würde und noch dazu den Königstitel erhielt, fiel im Jahre 1202 von Philipp ab, um sich den gleichen Gewinn von Seiten des Papstes und Ottos zu sichern. Als dann aber der Kampf sich zu Gunsten Philipps wandte, trat er wieder zur Partei des letzteren zurück. Gleichzeitig mit dem Erzbischof von Köln wandte sich auch der Herzog Heinrich von Brabant, durch erhebliche Zusagen gewonnen, der Partei des Staufers zu.

Wenn gleich nun durch den Sieg Philipps über Otto die Politik des Papstes, welche das Königtum in die Hände des letzteren zu bringen suchte, völlig fehlgeschlagen war, so hatte Innocenz dennoch im Laufe des Thronstreites eine solche Stellung erlangt, daß Philipp die Anerkennung seines Königtums von Seiten des letzteren für unbedingt erforderlich hielt und demgemäß auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1207 im Einverständnisse mit den Fürsten die Entscheidung der Thronfolge dem Papste anheimstellte, obwohl die Gewalt der Waffen den Streit längst zu seinen Gunsten entschieden hatte. Innocenz hatte also trotz seiner Mißerfolge das von ihm anfangs geforderte Recht, den deutschen Thronstreit durch seinen Schiedsspruch zu entscheiden, durchzusetzen vermocht. Nur insofern hatte er sich dem Zwange der Verhältnisse fügen müssen, daß dieser Schiedsspruch eine seinen ursprünglichen Absichten entgegengesetzte Wendung nahm. Aber auch dieser Mißerfolg wurde für die Kurie dadurch bedeutend ermäßigt, daß die Zugeständnisse, welche Philipp der letzteren für seine Anerkennung gewähren mußte, hinter den von seinem Gegner gemachten nicht erheblich zurückstanden. In den ersten Jahren nach seiner Wahl war Philipp keineswegs gewillt, die Ansprüche der Krone auf die italienischen Reichslande aufzugeben. Die Traditionen des Reiches waren vielmehr noch so mächtig, daß Philipp, während er noch mit dem welfischen Gegenkönige um die Krone ringen mußte, schon an die Wiederherstellung der Machtstellung dachte, welche kurz vorher das Reich unter Heinrich VI. besessen hatte. Im Jahre 1200 richteten die ihm getreuen Fürsten an den Papst eine Erklärung, in welcher sie demselben ankündigten, daß sie in kurzer Frist mit allen Kräften, die sie zur Verfügung hätten, den König

nach Italien begleiten würden, um demſelben die Kaiſerkrone zu erwerben. Indem die Fürſten in dieſem Schreiben den Markward von Anweiler als Markgrafen von Ancona, Herzog von Ravenna und Verwalter des Königreichs Sicilien bezeichneten und den Papſt erſuchten, demſelben in der Wahrung der Reichsintereſſen behilflich zu ſein, ſprachen ſie zugleich die Abſicht aus, die Anſprüche des Reiches auf die mittel- und ſüditalieniſchen Gebiete in ihrem ganzen Umfange auch fernerhin behaupten zu wollen [1]). Sobald nun ſeine Sache im Jahre 1204 eine entſchieden günſtige Wendung nahm, ſchickte Philipp in der That auch den von ihm als Erzbiſchof von Mainz anerkannten und inveſtierten, vom Papſt aber verworfenen Lupold von Worms nach Italien hinüber, um die Rechte des Reiches wieder geltend zu machen. Im folgenden Jahre ſchickte er dem Lupold ſogar eine beträchtliche militäriſche Hilfe zu, welche denſelben in den Stand ſetzte, in der Mark Ancona und im Herzogtum Spoleto einige Erfolge zu erzielen. Um aber zum Frieden mit dem Papſte zu gelangen, mußte Philipp ſchließlich den Lupold zurückberufen. An einer erfolgreicheren Geltendmachung der kaiſerlichen Rechte iſt er durch das Schickſal verhindert worden. Doch würde er, falls ihm ein längeres Leben vergönnt geweſen wäre, die Anſprüche des Reiches jedenfalls nach denen des Papſtes bemeſſen haben. Denn, um die Streitfrage zwiſchen den kaiſerlichen und päpſtlichen Rechtsanſprüchen zur Entſcheidung zu bringen, wollte er ſich, wie er im Jahre 1206 dem Papſte ſchrieb, dem Schiedsſpruche der Kardinäle und der Fürſten unterwerfen. Inſofern er die Kirche verletzt habe, gelobte er dem Papſte, den Kardinälen und den Fürſten Genugthuung, während er anderſeits von Seiten des Papſtes auf eine ſolche Genugthuung für das etwa von dieſem dem Reiche oder ihm zugefügte Unrecht verzichtete, da er ſich, wie er ſagte, ein Urteil über den, den Gott ſeinem Gerichte vorbehalten habe, nicht anmaßen wolle [2]). Ueber die Verhandlungen des Königs, beziehentlich ſeiner Geſandten mit der Kurie, iſt zwar Näheres und Zuverläſſiges nicht bekannt. Doch mußte

[1]) M. G. leg. II, p. 202.
[2]) M. G. leg. II, p. 212.

Philipp jedenfalls auf eine Wiedervereinigung Siciliens mit dem Reiche verzichten. Auch war hierzu um so weniger eine Möglichkeit gegeben, als ja sein Neffe Friedrich der rechtmäßige Erbe des sicilianischen Reiches war und als solcher auch längst die Anerkennung des Papstes erhalten hatte. Um auch in Mittelitalien eine Wiederherstellung der kaiserlichen Herrschaft zu verhüten, ließ sich der Papst von Philipp die Zusage geben, eine seiner Töchter seinem Neffen Richard von Segni in die Ehe zu geben und den letzteren mit dem Herzogtum Tuscien zu belehnen. Sodann verpflichtete sich Philipp, die der Kirche gehörigen Besitzungen in Tuscien, Spoleto und Ancona für das Reich nicht zurückfordern zu wollen. Demütigend war es ferner für ihn, daß er seine beiden Anhänger, die Erzbischöfe Adolf von Köln und Lupold von Mainz, der Kurie preisgeben mußte.

Der Machtlosigkeit des Königtums und der inneren Zerrissenheit des Reiches entsprechend gestaltete sich das Verhältnis zum Ausland und zwar zu den Mächten England und Frankreich. Während Heinrich VI. einen erheblichen Einfluß auf diese Staaten geübt und das erstere sich sogar lehnspflichtig gemacht hatte, waren jetzt umgekehrt die Mächte England und Frankreich in der Lage, in die inneren Angelegenheiten des Reiches einzugreifen. Die Gegenkönige Otto und Philipp boten selber den beiden Mächten die Hand hierzu, indem der erstere den englischen König, der letztere den französischen König zu seinem Bundesgenossen gewann. Philipp bezahlte die Bundesgenossenschaft König Philipps II. August mit der Preisgabe der flandrischen Reichslehen. In seinem Vertrage vom 29. Juni 1198 mit dem französischen Könige sicherte er demselben seine Unterstützung gegen jeden Reichsangehörigen zu, der dem letzteren Schaden zufüge. Im Falle er verhindert sei, gab er es sogar dem französischen Könige anheim, sich selber Genugthuung zu verschaffen. Insbesondere bot er ihm den welfisch gesinnten Grafen von Flandern, dessen Reichslehen und Allode als den geeignetsten Gegenstand seiner Schadloshaltung an. Auch Innocenz gab sich seinerseits alle Mühe, das Ausland in den deutschen Thronstreit hineinzuziehen, indem er, freilich ohne nennenswerten Erfolg, die Könige Richard und Johann von England so-

wie Philipp II. August von Frankreich wiederholt aufforderte, dem Welfen Otto in seinem Kampfe mit Philipp Beihilfe zu leisten.

Einen unmittelbaren Verlust erlitt das Reich während der Thronstreitigkeiten im Norden, als der König Knud und die von ihm lehnsabhängigen Slavenfürsten Borwin und Niklot im Jahre 1201 in Holstein einfielen und das Land nebst der Grafschaft Ratzeburg und der Stadt Lübeck eroberten. Im Jahre 1203 fiel auch Lauenburg in die Hände Waldemars. König Philipp war zu sehr mit dem Kampfe gegen seinen Nebenbuhler beschäftigt, als daß er dem Dänenkönige hätte entgegentreten können. Dem Könige Otto waren die Erfolge des letzteren sogar sehr erwünscht, weil dieselben die Macht des Staufers im Norden erschütterten. Otto schloß kurz darauf eine doppelte verwandtschaftliche Verbindung mit dem dänischen Königshause, von welchen wenigstens eine, die Verlobung seines Bruders Wilhelm mit der Schwester König Knuds zu einer ehelichen Verbindung führte. In der Erwartung, von dem Dänenkönige Beistand gegen Philipp zu erlangen, entsagte er sodann seinen Ansprüchen auf die von dem ersteren gemachten Eroberungen. Zwar beabsichtigte Philipp im Jahre 1208 den auf einen Teil seines Hausbesitzes zurückgedrängten Welfen vollends niederzuwerfen und zugleich mit Heeresmacht gegen den Dänenkönig zu ziehen und von dem letzteren die eroberten Reichslande zurückzufordern. Aber der Pfalzgraf Otto von Wittelsbach, welcher den König mitten in den Vorbereitungen zu seinem Heereszuge im bischöflichen Palast zu Bamberg ermordete, machte den Absichten des Königs, den alten Glanz der Krone und des Reiches wiederherzustellen, ein jähes Ende. Alles in allem endete die Zeit dieses Thronstreites mit schweren Verlusten der Krone und des Reiches nach innen und außen und mit einer weiteren Machtvermehrung des Fürstentums, des Papsttums und der im Lehnsverbande des Reiches stehenden auswärtigen Nationen. Auch Philipp war ein Opfer der kaiserlichen Eroberungspolitik, obwohl er selber an Eroberungen nicht denken konnte, vielmehr nicht einmal den Bestand des von seinen Vorgängern gewonnenen Reichsgebietes zu behaupten vermochte. Doch waren ja die gegen seine Regierung erhobenen Schwierigkeiten insbesondere auf Seiten

des Papsttums von dem Gedanken ausgegangen, den von dem staufischen Hause verfolgten Machtbestrebungen entgegenzuwirken, so daß der Kampf gegen ihn nicht in seiner Persönlichkeit und seiner eigenen Politik sondern vielmehr in der Politik seines Hauses seinen Grund hatte.

Der Thronstreit Philipps von Schwaben mit Otto IV. bildete eine ähnliche Wende in der Geschichte des Kaisertums wie einst der Kampf Heinrichs IV. mit Gregor VII. um die Laieninvestitur. Hatte in dem letzteren das Kaisertum seinen Anspruch auf die leitende Stellung in dem christlichen Gottesstaate aufgeben und sich dazu verstehen müssen, das Papsttum als eine gleichberechtigte Autorität neben sich anzuerkennen, so mußte es von jetzt ab noch eine Stufe weiter herabsteigen und das Papsttum als eine höhere Autorität über sich anerkennen. Zwar war diese dem Kaisertum und aller weltlichen Gewalt übergeordnete Stellung des Papsttums bereits von Gregor VII. behauptet und im allgemeinen auch anerkannt worden; doch hatte das Kaisertum noch an der Gleichberechtigung seiner Autorität mit der päpstlichen festgehalten. Die auf Philipp von Schwaben aber folgenden Kaiser Otto IV. und Friedrich II. waren Geschöpfe der römischen Kurie, insofern sie von der letzteren zum Throne berufen wurden. Unter dem Drucke dieser veränderten Machtverhältnisse waren sie auch nicht mehr in der Lage, die im Wormser Konkordate gezogene Grenzlinie zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt festzuhalten. Otto IV. und Friedrich II. mußten vielmehr von der letzteren zurückweichen, indem sie auf das der Krone damals vorbehaltene Beaufsichtigungsrecht der geistlichen Wahlen und das Entscheidungsrecht streitiger Wahlen ausdrücklich Verzicht leisteten. Beide Kaiser trugen kein Bedenken, sich wenigstens in der ersten Zeit ihrer politischen Laufbahn König der Römer, beziehentlich erwählter römischer Kaiser „von Gottes und des Papstes Gnade" zu nennen. Otto IV. nannte seinen Gegner spöttisch einen Pfaffenkaiser, obwohl er selber einst ein solcher gewesen war. Friedrich II. stand auch später nicht an, der kirchlichen Autorität eine höhere Wesenheit beizulegen als der königlichen, wenn er die von der Kirche beliebte Allegorie übernehmend, das Papsttum der Sonne, das Königtum dem Monde

verglich. Indem die religiöse Idee des christlichen Gottesstaates verwirklicht wurde, sank der Kaiser von dem obersten Herrn der Christenheit allmählich zum Lehnsmanne des römischen Papstes herab.

Otto IV. war gewissermaßen der Einigungspunkt der von der Kirche, den Fürsten und dem Auslande gegen das staufische Haus und die deutsche Krone erhobenen Widersprüche. Demgemäß mußte er diesen Mächten aus dem Besitzstande des Reiches hoheitliche Rechte und Gebietsteile abtreten, um dieselben an sich zu fesseln. Die Zusagen, welche er einst im Jahre 1201 während seines Kampfes mit Philipp von Schwaben dem Papste gemacht hatte, in welchen er auf das Spolienrecht der Krone, die Mathildischen Erbgüter und die zum Patrimonium Petri gehörigen mittelitalienischen Gebiete verzichtet, sowie die Lehnshoheit der Kurie über das Königreich Sicilien anerkannt hatte, mußte er im Jahre 1209 vor der Kaiserkrönung bestätigen. Er mußte jene damaligen Zugeständnisse sogar noch durch den Verzicht auf jede Beeinflussung der geistlichen Wahlen, d. h. auf das der Krone durch das Wormser Konkordat zugestandene Beaufsichtigungsrecht der Wahlen, ferner durch die Gewährung der Berufung an die päpstliche Kurie in allen kirchlichen Angelegenheiten, sowie durch das Versprechen zur Ausrottung der Häresie behilflich zu sein, vermehren. Die Fürsten wurden durch Geldzahlungen, die Verleihung von Lehen und Privilegien abgefunden, indem ein jeder seinen Machtverhältnissen entsprechende Preisforderungen stellte. Dem Könige von Dänemark hatte er Holstein und Lauenburg überlassen, weil diese Schädigung des Reiches zunächst eine solche seines Gegenkönigs Philipps war und er den Besitz der Krone höher stellte als das Interesse des Reiches. Aber eben der letztere Umstand, der Ehrgeiz der Herrschaft, veranlaßte ihn später, als er in den allgemein anerkannten Besitz der Krone gelangt war, zu dem Versuche, die Verluste der letzteren nach allen Seiten hin wiederherzustellen. Den Umschwung seiner Politik bezeichnete in kurzer und treffender Weise ein Wort seines Gesandten, des Erzbischofs Wolfger von Aquileja, welchen er im Jahre 1209 mit der Herstellung der kaiserlichen Rechte in Italien beauftragt hatte. Als die Stadt Siena die Herausgabe der von ihr eingezogenen Reichsgüter mit der Berufung auf eine

Erklärung des Erzbischofs aus dem voraufgegangenen Jahre beanstandete, lehnte der letztere die Gültigkeit dieser Berufung ab, „da wir", wie er sagte, „nicht mehr sind, was wir waren, da nicht mehr zwei Könige zugleich regieren, sondern Otto und nochmals Otto, Otto der Vierte nunmehr regiert"[1]). Der vormals so devote Welfe war seit seiner allgemeinen Anerkennung zur Geltendmachung der kaiserlichen Rechte selbst für den Fall entschlossen, daß diese Politik ihn mit seinen bisherigen Freunden, dem Papste und den Fürsten überwerfen würde. Das Ziel des staufischen Hauses, der Besitz Italiens und Siciliens wurde auch das Ziel seiner Politik. Ferner gedachte er von Dänemark die Herausgabe der vorher mit seiner Genehmigung von demselben eroberten Gebiete zu erzwingen. Auch den deutschen Fürsten gegenüber beabsichtigte er die zerbröckelte Macht der Krone aufs neue zu festigen. Er hatte sogar einen ganz neuen Weg ausfindig gemacht, um diese schwierige Aufgabe zu lösen. Er soll, wie es heißt, mit dem Gedanken umgegangen sein, durch die Einführung einer allgemeinen Reichssteuer und die Einziehung eines Teiles der geistlichen Güter die finanziellen Mittel der Krone zu vermehren, um dann mit Hilfe derselben auch die Machtstellung der Krone zu heben[2]).

Den Traditionen der kaiserlichen Politik folgend, richtete er sein Augenmerk zunächst auf Italien. Als er im Jahre 1209 zum Römerzuge gerüstet hatte, war er entschlossen die seit dem Tode Heinrichs VI. dem Reiche entzogenen Gebiete in der Romagna, Tuscien, dem Herzogtum Spoleto und in der Mark Ancona zurückzufordern. Er beauftragte zu diesem Zwecke den Patriarchen Wolfger von Aquileja die Huldigung seiner Herrschaft von Seiten der italienischen Reichsländer entgegenzunehmen und die von dritter Seite beschlagnahmten Reichsgüter einzuziehen. Nach der Kaiserkrönung übernahm Otto selber die von seinem Legaten begonnene Aufgabe, indem er im allgemeinen den Besitzstand der Krone in Ober- und Mittelitalien zur Zeit Heinrichs VI. als Grundlage

[1]) Böhmer, acta imp. Nr. 1137.

[2]) Annal. Reinhardsbr. ed. Wegele p. 128 und 134.

seiner Ansprüche nahm. Im Jahre 1210 dehnte er die letzteren auch auf Sicilien aus und begann zum Kriege gegen den Sohn Heinrichs VI., Friedrich, zu rüsten. Aber an diesen Machtbestrebungen des Kaisertums scheiterte auch unter dem Welfen der Friede des Reiches mit der Kirche. Innocenz verteidigte das Imperium der Kirche mit seinen geistlichen Censuren. Er bedrohte den Kaiser mit dem Banne, falls er auf seinem Wege fortfahre. Aber Otto ließ sich nicht abhalten. Im Herbste des Jahres 1210 brach er zum Zuge gegen Sicilien auf. Innocenz antwortete mit der Verhängung des Bannes über den Kaiser. Um dem Banne ein materielles Gewicht zu geben, suchte Innocenz jetzt wie ehemals gegen Philipp von Schwaben die Hilfe des Auslandes und der deutschen Fürsten. Den König Philipp II. August suchte er dadurch für sich zu gewinnen, daß er demselben die von Otto gehegten Eroberungspläne gegen Frankreich mitteilte. Die deutschen Fürsten aber reizte er ebenso wie im Jahre 1200 durch den Hinweis auf ihre bedrohte Freiheit zum Aufruhr. Der Kaiser würde euch, schrieb er den letzteren, „in dieselbe Lage herabdrücken, in welche sein Großvater und Oheim die Barone Englands gebracht haben“ [1]). Desgleichen forderte er die Städte und den Klerus Italiens zum Abfalle vom Kaiser auf. Die Worte des Papstes fanden vielseitigen Anklang. In Italien nahm der Abfall vom Kaiser seinen Anfang. Ein großer Teil der lombardischen Städte, an der Spitze derselben Cremona, sagte sich vom Kaiser los. Der Markgraf Azzo von Este, die Grafen Ludwig und Richard von St. Bonifacio, sowie der Erzbischof Ubald von Ravenna schlossen sich dem Bunde an. Auch in Deutschland zündete der Aufruf des Papstes. Der Erzbischof Siegfried von Mainz, der Landgraf Hermann von Thüringen und der König Otakar von Böhmen traten dem Bündnis gegen den Kaiser bei. Der Landgraf Hermann konspirierte sogar mit dem Könige von Frankreich, welcher ihm das Versprechen gab, eine seiner Töchter zu heiraten. Auf einer Versammlung zu Bamberg im Jahre 1211 sprach der Erzbischof Siegfried den Bann über Otto aus. Noch in demselben

[1] Böhmer, acta imp. Nr. 921.

Jahre traten die Herzöge von Bayern und Oesterreich dem Bündnisse bei. In Nürnberg beschlossen sodann die Verschwörer, König Friedrich von Sicilien an die Stelle Ottos auf den Thron zu berufen, nachdem dieser Gedanke bereits in Bamberg zum ersten Male ausgesprochen war.

Aufs neue tobte jetzt der erst wenige Jahre beendete Streit des staufischen und welfischen Hauses um die Krone. Die weitverzweigte Empörung rief den Kaiser von seinem Zuge gegen Sicilien zurück, als er bereits die festländischen Gebiete des sicilianischen Reiches erobert hatte und eben im Begriff war, nach der Insel überzusetzen und seine Eroberung zu vollenden. Die Rückkehr des Kaisers verhinderte eine Weile die Ausbreitung der Verschwörung. Einige seiner Gegner, wie der Herzog Leopold von Oesterreich, der Bischof Ekbert von Bamberg, der Herzog von Meran, der Markgraf Heinrich von Mähren traten sogar zur Partei des Kaisers zurück. Mit Heeresmacht eilte der letztere nach Thüringen, brach einige Festen des Landgrafen und war eben mit der Belagerung von Weißensee beschäftigt, als er die Nachricht erhielt, daß der Staufer Friedrich auf dem Wege nach Deutschland sei. In diesem Augenblick starb plötzlich die Gattin Ottos, Beatrix, die Tochter Philipps von Schwaben. Da nun der Rechtsanspruch Ottos auf die Krone nach der Ansicht der Schwaben und Baiern lediglich auf seiner Verbindung mit dem staufischen Hause beruhte, so erschien derselbe für sie mit dem Tode der Beatrix erloschen. Die schwäbischen und bayrischen Mannschaften verließen daher heimlich in der Nacht das Heerlager des Kaisers. Das letztere wurde durch den Abzug derselben so geschwächt, daß er von der bisher erfolgreichen Belagerung Weißensees abstehen mußte. Er eilte jedoch dem Staufer entgegen, um diesem den Eintritt in sein schwäbisches Erbland abzuschneiden. Aber die Partei des Staufers wuchs durch den Uebertritt der geistlichen und weltlichen Fürsten so schnell, daß Otto im Jahre 1213 nicht einmal stark genug war, um seinem Feinde, der ihm nach Thüringen entgegenrückte, die Spitze bieten zu können. Er zog sich nach Braunschweig zurück und sann nun darauf, den Thronstreit mit einem Zuge gegen den auf Friedrichs Seite stehenden fran-

zösischen König zur Entscheidung zu bringen, indem er hoffte, nach der Besiegung des letzteren die Beihilfe seines Oheims Johann von England gegen Friedrich zu ermöglichen. Aber am 27. Juli des Jahres 1214 wurde er zu Bouvines von dem Heere des französischen Königs völlig geschlagen. Mit dieser Niederlage Ottos wurde zugleich sein Kampf mit Friedrich entschieden. Jetzt wurden auch die niederrheinischen Dynasten, die Grafen von Jülich, Cleve und Limburg gezwungen, den Kaiser zu verlassen und mit dem Staufer Frieden zu machen. Im Jahre 1215 fielen auch die bisher noch getreuen Städte Kaiserswerth, Aachen und Köln sowie die Burg Trifels in Friedrichs Hand. Auf einen Teil seiner welfischen Stammlande und einen kleinen Kreis treuer Anhänger zurückgedrängt, endete Otto dann sein an Unruhen und Enttäuschungen so reiches Leben im Jahre 1218.

Keine einzige Hoffnung Ottos hatte sich erfüllt. Denn seine Macht reichte nicht aus, um die der Krone feindlichen Gewalten, welche er selber durch den von ihm gegen Philipp von Schwaben begonnenen Thronstreit unterstützt hatte, zu überwinden. Weder dem Papste, noch den Fürsten, noch dem Auslande gegenüber konnte er die Rechte der Krone behaupten. Er mußte dem vereinten Angriffe derselben unterliegen. In diesem vergeblichen Ankämpfen gegen die von ihm selbst verstärkte Gegnerschaft der Krone lag gewissermaßen die tragische Kollision der Regierung Otto IV. Dieselben Mächte, welche ihn einst gegen die Krone und das staufische Haus erhoben hatten, bedienten sich nunmehr des letzteren, um jenen niederzuwerfen, als er die gleichen Machtansprüche sich angeeignet hatte. Mit einem Bürgerkrieg begann und endete das Regiment des Welfen. Mit schweren Verlusten der Krone hatte er seinen Weg zum Throne begonnen und mit nicht geringeren Einbußen derselben beschloß er seine Laufbahn. Denn der Sieg, welchen Friedrich II. über ihn gewonnen, war kein Sieg der Krone über die ihr feindlichen Mächte, sondern vielmehr umgekehrt ein solcher der letzteren über die von dem Welfen aufs neue erstrebte Machtstellung der ersteren.

Noch einen letzten Versuch machte nunmehr das Kaisertum unter Friedrich II., um das Traumbild eines weltherrschaftlichen

Regimentes zu verwirklichen. Noch einmal traten die bisherigen Gegensätze, das Kaiserthum auf der einen, Papsttum, Fürstentum und die fremden Nationalitäten auf der anderen Seite mit einer äußersten Anspannung ihrer Kräfte sich gegenüber. Daß dieser letzte Waffengang mit einem Siege der dem weltlichen Imperium feindlichen Mächte endigen würde, konnte freilich nach dem bisherigen Laufe der Dinge nicht zweifelhaft sein. Jedenfalls aber bildete derselbe einen großartigen, alle Momente der mittelalterlichen Kultur in gedrängter Kürze und höchster Spannung zusammenfassenden Abschluß der mittelalterlichen Reichsidee. Auf beiden Seiten herrschten die höchsten Vorstellungen der eigenen Würde, dort der kaiserlichen, hier der päpstlichen. Die absolutistischen Hoheitsbegriffe des altrömischen Imperatorentums wurden auf jener Seite mehr als jemals vorher mit der religiösen Metaphysik in Verbindung gebracht und als göttliche Glaubenswahrheiten bezeichnet. Daß Friedrich sich als den Nachfolger der römischen Cäsaren betrachtete und seine hoheitliche Gewalt demgemäß ebenso unbegrenzt dachte, wie die der letzteren einst gewesen war, entsprach der Idee des Kaisertums und den herrschenden Anschauungen seiner Zeit. Eine Besonderheit Friedrichs aber war es, daß er, um den göttlichen Charakter seiner Würde zu betonen, zwischen sich und Christus eine Parallele zog, indem er seine Vaterstadt Bethlehem nannte und dieselbe mit Anspielung auf die bekannte Prophezeiung der heiligen Schrift als nicht die kleinste des Landes bezeichnete, da aus ihr der Beherrscher des römischen Reiches hervorgegangen sei [1]). Auf der anderen Seite wurde das religiöse Amt des Statthalters Christi offener und entschiedener als zuvor im Sinne eines weltlichen Herrscheramtes verstanden und ausgeübt. Auf beiden Seiten wurde der Kampf von den größten Männern der Zeit mit den größten Machtmitteln geführt, welche dem Kaisertume wie dem Papsttume jemals zur Verfügung gestanden haben. Zwar hat sich kaum ein Kaiser ernstlicher bemüht, den großen Aufgaben seiner Politik mit Schonung der Kurie nachzugehen, als Friedrich II. Aber da das Papsttum die gleichen Machtbestrebungen verfolgte wie das

[1]) Huill. Bréh. V, 1, p. 378.

Kaisertum, so war ein Nebeneinanderbestehen beider nicht möglich. Die weltherrschaftliche Politik der Kurie war es, die schließlich auch unter Friedrich, das Zerwürfnis zwischen beiden Mächten verursachte und zu einer entscheidenden Lösung führte.

Im allgemeinen wiederholte sich unter Friedrich II. dasselbe Schauspiel wie unter Otto IV. Wie dieser so wurde auch jener gegen die erobernde Politik seines Vorgängers von der Kurie als Gegenkönig aufgestellt. Die Traditionen des Kaisertums führten dann auch Friedrich bald nach der Besiegung seines Gegners in Zwiespalt mit seinen bisherigen Freunden. Doch reichten seine Mittel ebensowenig wie die Ottos IV. aus, die vereinigte Macht der von ihm selbst bis dahin begünstigten Gegner zu besiegen. Von einem Teile der Fürsten verlassen, endete auch er wie sein von ihm überwundener Vorgänger unter dem Fluche der Kirche und im Kampfe mit feindlichen Kronprätendenten.

Wie einst Otto mußte auch er sich seinen Weg zum Throne mit der Verleihung königlicher Rechte und Güter an den Papst, die Fürsten und die lombardischen Städte bahnen. Dieselben Versprechungen, welche der Welfe einst in den Jahren 1201 und 1209 dem Papste gemacht hatte, mußte er in der Hauptsache wiederholen. Ehe der Papst seine Einwilligung zu seiner Wahl gab, mußte Friedrich das Lehnsverhältnis Siciliens zur römischen Kurie anerkennen und der letzteren seinen Schutz bezüglich des Patrimoniums Petri zusagen. Im Jahre 1216 mußte Friedrich versprechen, nach der vollzogenen Kaiserkrönung die bisher bestehende Personalunion zwischen dem deutschen und dem sicilianischen Reiche dadurch zu lösen, daß er zu Gunsten seines Sohnes Heinrich auf den sicilianischen Königstitel Verzicht leisten und die Verwaltung des letzteren Reiches bis zur Mündigkeit Heinrichs einem im Einvernehmen mit dem Papste zu bestellenden Kurator übertragen wolle. Im Jahre 1220 erlangte er dann von Honorius III. die Zusage, daß für den Fall, daß sein Sohn Heinrich ohne einen Sohn oder Bruder zu hinterlassen, versterben werde, Sicilien wieder an ihn zurückfallen solle. Freilich äußerte er die Hoffnung, daß der Papst doch noch ihm selber Sicilien überlassen und die bisher nur provisorische Personalunion für die Dauer seiner Lebenszeit

bestehen lassen werde. Nach der Wahl seines Sohnes Heinrich zum römischen König im Jahre 1220, welche aufs neue eine Personalunion beider Reiche begründete, erklärte er dem Papste, daß die Wahl ohne sein Wissen geschehen sei und daß ihm eine Realunion beider Reiche fern liege. Die Fürsten bestätigten diese Aussage Friedrichs, indem sie dem Papste versicherten, daß „das Reich keine Gemeinschaft mit dem Königreiche, noch irgend eine Jurisdiktion in demselben haben solle." Im Jahre 1213 mußte er ferner wie einst Otto auf das Spolienrecht, die Beeinflussung der kirchlichen Wahlen und die Einschränkung der Berufungen an den Papst verzichten und diese Zusagen mit Einwilligung der Fürsten feierlich verbriefen. Wie Otto, so nannte sich auch Friedrich anfänglich in den an den Papst gerichteten Schriftstücken erwählter römischer Kaiser „von Gottes und des Papstes Gnade" [1]).

Ebenso freigebig erwies sich Friedrich den deutschen Fürsten gegenüber, sowohl denjenigen, welche ihm bei seinem Eintritte in das deutsche Reichsgebiet die erste Beihilfe geleistet hatten, als auch denen, welche später nach seiner im Jahre 1212 erfolgten Wahl zum römischen Könige vom Welfen abfielen und seine Partei ergriffen. Insbesondere schenkte er seine Gunst den geistlichen Fürsten, indem er sowohl auf die Kirchenlehen der Krone als auch auf das Recht, die Einkünfte eines erledigten Bischofsstuhles für die Zeit eines Jahres zu beziehen, Verzicht leistete. Eine Handlung der Anerkennung für die ihm erwiesenen Dienste war ferner jenes große Privilegium, welches er den geistlichen Fürsten auf dem Reichstage zu Frankfurt im Jahre 1220 verlieh. Dasselbe war der Preis, welchen er den Fürsten für ihre Beihilfe in seinem Thronstreite gegen Otto IV. sowie für die Wahl seines Sohnes Heinrich zum römischen Könige zahlte, wie er selbst in dem Eingange der Urkunde bemerkte. Wenn auch das Privilegium nicht durchweg neue Rechte gewährte, sondern vielfach nur bestrittene und teilweise sogar schon aufgegebene Rechte der Krone endgültig preisgab, so waren doch die Bestimmungen, in welchen Friedrich

[1]) M. G. leg. II, p. 223.

sich des Rechts begab, in den Territorien der geistlichen Fürsten neue Zölle oder Münzstätten zu errichten, sowie in den Städten derselben eine königliche Gerichtsbarkeit zu üben, von erheblicher Bedeutung. Die Territorien der geistlichen Fürsten waren seitdem jeder unmittelbaren Beziehung zur Krone entzogen. Auch den Städten gegenüber war Friedrich wenigstens für die ersten Jahre seiner Regierung sehr bereitwillig in der Erteilung von Privilegien. Doch erhoben die geistlichen wie die weltlichen Fürsten hinsichtlich der zu ihren Territorien gehörigen Städte gegen diese Politik Friedrichs bald einen so entschiedenen Widerspruch, daß der letztere sich mit der Erteilung solcher, die städtischen Ratswahlen, den städtischen Gerichtsbann u. s. w. betreffenden Privilegien auf die reichsunmittelbaren und die zu seinem Herzogtum Schwaben gehörigen Städte beschränken mußte. Endlich fand sich auch Friedrich, wie einst unter gleichen Verhältnissen Otto, genötigt, selbst das Ausland zur Beihilfe in seinem Thronstreit herbeizuziehen und dasselbe für die ihm geleisteten Dienste aus dem Reichsgebiete schadlos zu halten. Dem Könige von Dänemark, dem einst Otto während seines Thronstreites mit Philipp von Schwaben die von demselben gemachten Eroberungen in Holstein und Lauenburg überlassen hatte, bestätigte Friedrich auf dem Hoftage zu Metz im Jahre 1214 die eroberten Reichslande, weil diese Eroberungen auf Kosten der Anhänger Ottos, des Grafen von Schwerin und des Markgrafen von Brandenburg, stattgefunden hatten. Zehn Jahre später, als der Graf Heinrich von Schwerin den König Waldemar von Dänemark nebst seinem Sohne durch List gefangen genommen, darauf den dem dänischen Hause verwandten Albrecht von Orlamünde bei Mölln geschlagen und gleichfalls gefangen genommen hatte, fiel Holstein allerdings wieder an seine ehemaligen Herren, die Schauenburger zurück. Der Sieg der Deutschen über König Waldemar bei Bornhövde im Jahre 1227 gab dieser Wendung einen dauernden Bestand. Indeß hatte das Reich als solches an demselben keinen Anteil, da der Kampf lediglich von den niedersächsischen Großen geführt worden war.

Sah sich Friedrich anfänglich durch den Kampf mit Otto IV. gezwungen, durch Preisgebung der Kronrechte Verbündete zu ge-

winnen, so veranlaßten ihn nach der Besiegung seines Gegners seine auf Sicilien und Oberitalien gerichteten Machtzwecke zu der gleichen Haltung. Die weltherrschaftliche Idee des Kaisertums, welche kein Herrscherhaus mit solcher Thatkraft aufgenommen hatte, wie das staufische, war auch die Seele der Politik Friedrichs. Von diesem Gesichtspunkte aus bestimmte sich die Politik des letzteren zu allen Mächten seiner Zeit, zum Papsttum, zu den Fürsten, den Städten Deutschlands und Italiens, wie zu den auswärtigen Staaten. Nur von diesem Interesse aus geleitet, nahm er schließlich auch an der größten europäischen Frage der damaligen Zeit, dem Kampfe mit dem Islam teil. Zunächst führten diese weltherrschaftlichen Pläne ihn ebenso wie seine Vorgänger nach Italien. Das letztere und insbesondere Sicilien bildete um so mehr den Schwerpunkt seiner Politik, als dieses ja seine Heimat und das von seiner Mutter ihm anerfallene Erbteil war. Friedrichs Politik nahm deshalb den umgekehrten Weg wie die seines Vaters Heinrich VI. Hatte dieser von Deutschland aus das sicilianische Reich erobert, so hatte sich Friedrich von dem Besitze des letzteren ausgehend der deutschen Krone bemächtigt. Auch in der nachfolgenden Zeit hielt die Politik Friedrichs diese anfänglich durch die Lage der Verhältnisse gegebene Richtung bei. Denn Sicilien sollte ihm zu dem festen Stützpunkt dienen, von welchem aus er die erschütterte Macht der Krone in Oberitalien und Deutschland wiederherzustellen beabsichtigte. Im Jahre 1220 zog er zur Kaiserkrönung nach Rom, und blieb fünfzehn Jahre in Italien, hauptsächlich mit der Ordnung des sicilianischen Reiches beschäftigt. Das letztere wandelte er sodann in einen, von allen bestehenden Formen der mittelalterlichen Staatsverfassung abweichenden, streng monarchischen Beamtenstaat um. Im Jahre 1236 nach Italien zurückgekehrt, blieb er daselbst bis zu seinem Tode. Nur einmal noch im Jahre 1242 soll er heimlich mit geringer Begleitung und auf wenige Tage Deutschland wiedergesehen haben. Nachdem er Sicilien unterworfen und die Verwaltung des Landes geordnet hatte, wandte er sich nach Oberitalien, um dort die während der langen Thronstreitigkeiten zerrüttete Macht der Krone wiederherzustellen. Aber der Kampf mit den lombardischen Städten bildete die Wende

in der Geschichte des Kaisers ebenso wie in der seines gleichnamigen Ahnherrn.

Die universale Reichspolitik brachte ihn in die Lage, die alte Gegnerschaft der Krone, Papsttum und Fürstentum, aus den eigenen Mitteln verstärken zu müssen. Aehnlich wie manche seiner Vorgänger in Schenkungsurkunden für die Kirche, äußerte er wohl die Ansicht, daß durch die Förderung der Kirche und des Fürstentums auch die kaiserliche Gewalt gehoben würde [1]). Die Unterstützung des Papsttums und die Hebung des Fürstentums waren denn auch die leitenden Grundsätze der Politik Friedrichs. Von dieser Voraussetzung aus gewährte er der Kirche wie den Fürsten alle die Rechte, um welche bisher zwischen diesen und der Krone ein beständiger Streit geschwebt hatte. Dem Papste Gregor IX. schlug er im Jahre 1232 ein Bündnis auf gegenseitige Unterstützung vor, indem er Kaisertum und Papsttum ihrer Entstehung, ihren Lebensbedingungen und Zwecken nach aufeinander angewiesen glaubte. Seine Ausführungen gipfelten in dem Vorschlage, gemeinsam gegen die Zerstörer des Glaubens und die Rebellen des Reiches vorzugehen und die Rechte der Kirche wie des Reiches wiederherzustellen [2]). Um sich die Beihilfe der Kirche in seiner großen Politik zu sichern, ließ er es sich vor allem angelegen sein, sich derselben seinerseits möglichst dienstwillig zu erweisen. Soweit seine Macht reichte, trat er der in jener Zeit sich ausbreitenden Häresie mit größter Entschiedenheit entgegen. Seine Gesetzgebung war reicher als die irgend eines seiner Vorgänger an Ketzeredikten. Er erließ solche in den Jahren 1220, 1224, 1232 und 1238 [3]). Und zwar ließ er, um sich den Dank der Kirche besonders zu verdienen, dem Hasse der letzteren gegen ihre Feinde den weitesten Spielraum, indem er in jenen Edikten Strafen über die Ketzer verhing, welche an Härte und Grausamkeit die altrömischen Strafbestimmungen gegen die Christen erheblich überboten. In den Privilegien ferner, welche er im Jahre 1220 den geistlichen Fürsten

---

[1]) Vgl. beispielsweise Huill. Bréh. IV, 1, p. 274, 315, 389, 392 etc.
[2]) Huill. Bréh. hist. dipl. IV, 1, p. 40.
[3]) M. G. leg. II, p. 244, 252 f., 287 ff., 326 ff.

gewährte, ging er gleichfalls von der Ansicht aus, daß zwischen seinen Interessen und denen der letzteren ein gegenseitiges Bündnis geschlossen werden könne. In dieser Annahme erklärte er in der Einleitung: „Wir erachten, daß diejenigen, durch welche wir erhoben sind, immer zu erheben seien und durch welche wir gekräftigt sind, zugleich mit ihren Kirchen stets durch unsere Macht gegen Schäden zu kräftigen seien“ [1]). Die Fürsten gingen ihrerseits begreiflicherweise auf eine solche Auffassung bereitwilligst ein. Sie selber bezeichneten sich in der von ihnen ausgestellten Vermittlungsakte zwischen Friedrich und seinem Sohne Heinrich vom Jahre 1232, als die Schultern, auf welchen der kaiserliche Thron beruhe. Durch ihren Beistand, erklärten sie, würde jener gekräftigt, „daß sowohl das Reich durch seine herrliche Majestät hervorleuchte als auch unser Fürstenstand von ihm zurückstrahle“ [2]). Die Worte der Fürsten gingen dann einen Monat später auch in das große Privilegium Friedrichs über, in welchem der letztere jene Ansicht über den Wert des Fürstentums für das Kaisertum noch bestimmter aussprach. „Der erhabene Sitz unseres Reiches,“ heißt es zu Beginn des Privilegs, „wird erhöht und wir führen die höchste Leitung des Reiches zu aller Gerechtigkeit und Frieden, wenn wir für die Rechte unserer Fürsten und Magnaten mit schuldiger Vorsicht sorgen. Auf diesen blüht und besteht das Reich, wie auf edlen Gliedern das Haupt ruht“ [3]).

Nur in einer Hinsicht hatte die nach der Besiegung Ottos aufgenommene Eroberungspolitik Friedrichs eine Aenderung seines Anfangs beobachteten Verhaltens zur Folge, nämlich hinsichtlich der städtischen Gemeinfreiheit. Die durchweg von dem Gesichtspunkte der äußeren Erweiterung des Reiches geleitete Politik veranlaßte Friedrich, sich in dem Zwiespalte zwischen den Fürsten und den städtischen Gemeinden auf die Seite der ersteren zu stellen, obwohl er sich anfangs den letzteren sehr wohlwollend erwiesen

---

[1]) M. G. leg. II, p. 236.

[2]) M. G. leg. II, p. 290; Huill. Bréh, IV, 1, p. 325.

[3]) M. G. leg. II, p. 291; Huill. Bréh. IV, 1. p. 332. Aehnliche Worte ebenda p. 270, 303, 310, 327 und a. a. O.

hatte. Die Auffässigkeit seines Sohnes Heinrich beschleunigte und verschärfte die Parteinahme des Kaisers für die Fürsten. Wie immer, so war es auch hier wieder die italienische Politik des Kaisertums, welche dem deutschen Fürstentum zu statten kam. Als Friedrich nach Italien zog, übertrug er die Verwaltung des Reiches seinem Sohne Heinrich und dem Erzbischof Engelbert von Köln. Da nun der erstere, die Abwesenheit des Vaters benutzend, sich von diesem unabhängig zu machen suchte, so bemühte derselbe sich, zu diesem Zwecke die Gunst der Fürsten zu gewinnen. In dieser Berechnung nahm er in den Zwistigkeiten der Fürsten mit den Städten für jene Partei. Bereits im Jahre 1226 hatte Heinrich den Städten die Aufnahme höriger Landsassen, sowie die Abschließung von Bündnissen untersagt. Auf dem Reichstage zu Worms im Jahre 1231 folgten dann jene bedeutungsvollen Gesetze, welche die Fürsten als „Landesherrn" anerkannten, sowie andererseits die Freiheit der Städte zu vernichten bestimmt waren. In der Erhöhung des Fürstentums auf Kosten der Krone und der städtischen Freiheit lag die verhängnisvolle Bedeutung jener Gesetze. Indem Heinrich die städtische Gerichtsbarkeit auf die landesherrliche Gewalt zurückführte, legte er der letzteren eine von der Krone unabhängige, autonome Gerichtsgewalt bei. Ferner begab sich die Krone eines wesentlichen Teiles ihrer militärischen Gewalt, indem sie sich verpflichtete, auf dem Grund und Boden der Kirchen keine neuen festen Plätze anzulegen. Desgleichen beschränkte sie ihr Markt- und Münzregal zu Gunsten der Landesherrn, indem sie erklärte, keine den bestehenden Märkten hinderliche neue Märkte, noch der fürstlichen Münze Schaden bringende neue Münzen in den Territorien des Landesherrn errichten zu wollen. Der hauptsächliche Zweck der Gesetze war indes die Unterwerfung der Städte unter die landesherrliche Gewalt, ein Zweck der auf unmittelbarem und mittelbarem Wege erzielt wurde, jenes durch die Unterstellung der städtischen Gerichtsbarkeit unter die landesherrliche Gerichtsgewalt, dieses durch die Einschränkung des städtischen Wachstumes. Und zwar wurde das letztere in der Hauptsache dadurch erreicht, daß den Städten ihre Verbürgerungen mit den ritterlichen und vollfreien Leute sowie mit dem Landvolke der Nachbarschaft unter-

sagt wurde. Um diese Verbürgerungen gänzlich zu verhindern, wurden den Städten die Ausweisung der sogenannten Pfalbürger befohlen und den Landleuten die Abgaben an die städtischen Behörden untersagt. Das Bannmeilenrecht, welches insbesondere den Zweck hatte, das Landvolk von den Städtern wirtschaftlich abhängig zu machen, indem dasselbe keinen Gewerbebetrieb im Umkreise der Stadt zuließ, wurde aufgehoben. Die städtische Gerichtsbarkeit wurde auf den Umfang des städtischen Weichbildes eingeschränkt und das von den Städten ausgeübte Geleitsrecht innerhalb des landesherrlichen Territoriums denselben entzogen und den Landesherren ausschließlich vorbehalten. Wurde durch diese Bestimmungen das Machtgebiet der Städte auf den engsten Raum zusammengedrängt, so sorgten weitere Bestimmungen dafür, daß auch im Kreise des städtischen Weichbildes der landesherrlichen Gewalt kein Abbruch verursacht werden konnte. Demgemäß bestimmte das Gesetz, daß die in den Städten ansässigen Leute durch ihr Domizil keineswegs von den ihren Herren schuldigen Abgaben befreit, daß vielmehr die letzteren nach wie vor entrichten werden sollten. Ferner sollten die Städte nicht befugt sein, diejenigen der von ihnen aufgenommenen abhängigen Leute, welche zu ihren Herren zurückkehren wollten, zum Bleiben zu zwingen. Endlich wurde den Städten verboten, den von dem Richter verurteilten landflüchtigen Leuten eine Zuflucht zu gewähren [1]). Den Fürsten dafür zu Dank verpflichtet, daß sie trotz jener Privilegien der Aufforderung seines Sohnes zum Aufruhr keine Folge geleistet hatten, andererseits von den aufrührerischen Lombarden im Rücken bedrängt, sah sich der Kaiser gezwungen, im Mai 1232 das den Fürsten von seinem Sohne verliehene Privileg auch seinerseits zu bestätigen. So hatte die Krone sich aller hoheitlichen Rechte innerhalb der fürstlichen Territorien begeben und den Fürsten den ganzen Umfang derselben überlassen.

Der universalpolitische Zug des Kaisertums und die durch denselben veranlaßten Verwicklungen hatten die Entstehung jener Gesetze im letzten Grunde verursacht. Er war es, welcher die Krone

[1]) M. G. leg. II, p. 282.

mit allen Mächten überworfen hatte und welcher sie schließlich auch noch ihres letzten Anhanges, des deutschen Bürgertumes, beraubte. Aberdings würde bei der Lage der Dinge auch ein Bündnis des Kaisers mit den Städten der Krone schwerlich einen auf die Dauer vorhaltenden Gewinn gebracht haben. Denn da es den Städten weniger um die Hebung der allgemeinen Staatsgewalt, als vielmehr um die Vermehrung ihrer besonderen, von den Fürsten gefährdeten kommunalen Freiheit zu thun war, so würde ein solches Bündnis aller Wahrscheinlichkeit nach nur den Schwerpunkt der partikularen Machtbestrebungen von dem Fürstentum in das Bürgertum verschoben haben. Die Städte versagten denn auch den Staufern im allgemeinen dort ihren Beistand gegen die Fürsten, wo die letzteren ihnen das geforderete Maß kommunaler Selbständigkeit gewährten. Sie hielten sich im allgemeinen ebenso wie die Fürsten zur Partei des Meistbietenden. Als der Erzbischof Siegfried von Mainz der letzteren Stadt den Freiheitsbrief vom Jahre 1244 bewilligt hatte, hielt sich die Stadt in dem Kampfe des Erzbischofs mit Friedrich II. zur Partei des ersteren. Ebenso handelten die Straßburger, nachdem sie im Jahre 1220 mit dem Bischof Frieden geschlossen hatten. Selbst das eine zeitlang den Staufern getreue Köln trat zur Partei des Gegenkönigs Wilhelm von Holland über, als der letztere der Stadt im Jahre 1247 neue Privilegien verlieh.

Aber indem der Kaiser den Machtbesitz des Papsttums wie des Fürstentums aus den Mitteln der Krone förderte, erzielte er keineswegs einen engeren Anschluß derselben an sich, sondern vielmehr das gerade Gegenteil seiner Absicht, eine erhöhte Widerstandsfähigkeit jener Mächte und demgemäß eine Schwächung der eigenen Machtstellung. Eben die universale Idee des Kaisertums, um deren willen Friedrich alle Opfer gebracht hatte, war es, welche auch ihn ebenso wie Otto IV. allmählich mit seinen bisherigen Freunden, insbesondere mit der einem gleichen Ziele nachstrebenden römischen Kurie überwarf. Den nächsten Anlaß zu einem Zerwürfnisse mit der letzteren gab freilich eine kirchliche Frage, die stetige Verzögerung des von ihm auf seinem Krönungstage im Jahre 1215 gelobten Kreuzzuges. Als nun Friedrich im Jahre 1227 den so oft ver-

schobenen Termin der Fahrt, durch Krankheit verhindert, nicht innehalten konnte, sprach Gregor IX. zu Anagni den Bann über ihn aus. Doch lief dieses mit einer kirchlichen Frage beginnende Zerwürfnis schließlich auf eine weltliche Machtfrage aus, welche sich in den späteren Verwicklungen des Streites immer mehr enthüllte. Der Kampf um das Königreich Sicilien, welches der Papst als Lehnsherr dem gebannten Kaiser zu entziehen gedachte, bildete den Brennpunkt des Streites. Zugleich bemühte sich der Papst das staufische Haus zu entthronen und aufs neue einen Welfen und zwar Otto von Braunschweig-Lüneburg von den deutschen Fürsten als Gegenkönig aufstellen zu lassen. Die Erbfolge Friedrichs und andererseits die Ergebnislosigkeit der päpstlichen Intriguen zwangen dann Gregor zum Friedensschlusse mit Friedrich, der im August 1230 vollzogen wurde.

Der eigentliche Streitpunkt zwischen Kaiser und Papst, der Besitz Italiens wurde von noch entscheidenderer Bedeutung in dem Kriege des ersteren mit dem lombardischen Bunde. Vom Jahre 1235 an, nachdem Friedrich Sicilien geordnet, die palästinensische Krone erworben und Deutschland beruhigt hatte, beschäftigte er sich ganz mit der Unterwerfung der norditalienischen Städte. Der Kampf mit den letzteren füllte die folgenden Jahre seiner Regierung aus. An den Mauern jener Städte, an welchen sich einst die Macht Friedrichs I. brach, scheiterten indes auch die weltumspannenden Pläne seine Enkels. Wie damals, so war auch jetzt der Papst mit den lombardischen Städten verbündet, so daß der Kampf mit diesen zugleich ein solcher mit der Kirche war. Sobald die lombardische Frage aufgeworfen wurde, trat die seit dem Abschluß des Wormser Konkordats maßgebende Ursache alles Haders zwischen Kaisertum und Papsttum, der von beiden Mächten erstrebte Besitz Italiens, mit voller Klarheit zu Tage. Die lombardische Frage entzweite Kaisertum und Papsttum so vollständig, daß das letztere sich entschloß, den Wettbewerb beider um den Besitz Italiens und das Imperium endgültig zu lösen, jede Versöhnung mit dem Kaiser abzuweisen und Friedrich vom Throne zu stoßen, sowie das staufische Haus überhaupt von der Thronfolge auszuschließen. Bis zum Ende seines Lebens hat Gregor an dieser Absicht trotz mancher

Niederlagen mit großer Hartnäckigkeit festgehalten. Selbst der Einbruch der Mongolen in das Reich und die von denselben der ganzen christlichen Bildung des Abendlandes drohende Gefahr konnte den Entschluß des Papstes nicht ändern. Im Jahre 1236, als der Kaiser gegen die Lombarden rüstete, schrieb Gregor demselben, daß es, einen Angriff auf jene „gleichmütig aufzunehmen, der Kirche nicht geziemen werde“ [1]). Am 23. Oktober 1236 schickte Gregor sodann ein Schreiben an Friedrich, in welchem der zwischen beiden schwebende Streitpunkt mit voller Klarheit ausgesprochen wurde. Mit Berufung auf die konstantinische Schenkung erklärte er, daß dem Statthalter Petri, dem die Leitung der himmlischen Dinge auf Erden anvertraut sei, auch die Leitung der irdischen Dinge und insbesondere der Besitz Italiens gebühre [2]). Als sich der lombardische Krieg durch die vergebliche Belagerung Brescias zu Ungunsten Friedrichs wandte, trat der Papst an die Spitze der dem Kaiser feindlichen Städte. Im Jahre 1239, am Palmsonntage sprach er den Bann über Friedrich aus. Die wichtigsten Klagepunkte, mit welchen der Papst den Bannfluch begründete, betrafen die dem Kaiser zur Last gelegte gewaltsame Entziehung kirchlicher Güter, während der eigentliche Beweggrund, der Krieg gegen den lombardischen Bund, gar nicht erwähnt wurde. Friedrich machte in seiner an die auswärtigen Mächte gerichteten Gegenschrift gegen die Bannbulle Gregors auf diese listige Vorstellung des Papstes mit den Worten aufmersam: „Die wahre Ursache ist die lombardische Angelegenheit, welche das Herz des Papstes quälte und ihn in Zorn brachte, obwohl er sich hütete, dies offen auszusprechen, da es auch ein Aergernis gewesen wäre [3]).“ Auch eine Zahl geistlicher Fürsten schrieb dem Papste, daß die allgemeine Meinung die lombardische Frage als die Ursache seiner Feindschaft gegen Friedrich bezeichne [4]). Aber Gregor blieb unversöhnlich. Selbst als sich Friedrich im Jahre 1241 siegreich der Stadt Rom näherte,

[1]) Huill. Bréh. IV, 2, p. 826.
[2]) Huill. Bréh. IV, 2, p. 914—923.
[3]) Huill. Bréh. V, 1, p. 305 f.
[4]) Huill. Bréh. V, p. 400.

verlangte der versteinerte Greis die Unterwerfung des Kaisers auf Gnade oder Ungnade. Dem Könige von Ungarn schrieb er, daß er zum Frieden bereit wäre, wenn Friedrich „mit zerknirschtem und demütigen Herzen und in reumütiger Gesinnung ehrfurchtsvoll zu dem Gehorsam gegen die Kirche zurückkehren würde“ [1]). Aehnlich schrieb er dem Herzog von Kärnthen [2]).

Unter dem Nachfolger Gregors, Innocenz IV., blieb der Streitpunkt zwischen Kaiser und Papst derselbe. Die lombardische Frage war es, welche den schon allgemein erhofften Frieden im Jahre 1244 zwischen beiden vereitelte, da der Papst die von dem Kaiser verlangten Bedingungen nicht anerkennen wollte. Der Besitz Italiens war auch der leitende Gedanke der Politik des Papstes Innocenz IV. Eine Versöhnung zwischen ihm und dem Kaiser war deshalb unmöglich. Die Entthronung des Kaisers und des staufischen Hauses war vielmehr sein feststehender, durch keine Anerbietungen Friedrichs zu erschütternder Entschluß. Er wurde ein noch unversöhnlicherer Feind des Kaisers als sein Vorgänger, da er eine Beilegung des Streites um keinen Preis, auch nicht um den einer demütigen Unterwerfung Friedrichs wollte. In dieser unversöhnlichen Gesinnung sorgte er dafür, daß der Beschluß des von ihm auf das Jahr 1245 berufenen Konziles zu Lyon seinem Willen gemäß ausfiel, indem er die Einladung zu demselben hauptsächlich an die Gegner des Kaisers ergehen ließ. So geschah es, daß die großen Anerbietungen des letzteren von dem Konzile wie ehedem vom Papste abgelehnt, der über Friedrich verhängte Bann bestätigt und der Kaiser seiner Würden entsetzt wurde. Auch die wiederholten Vermittlungsversuche des französischen Königs Ludwig in den Jahren 1246, 48 und 50, welche mit Hinweis auf die Notlage des heiligen Landes den Papst ersuchte, mit dem Kaiser Frieden zu schließen, wurden von Innocenz zurückgewiesen. Den Bürgern der Stadt Straßburg schrieb Innocenz schließlich im Jahre 1246, daß selbst für den Fall, daß der Friede zwischen der Kirche und Friedrich hergestellt

---

[1]) Huill. Bréh. V, p. 1147, Note 3.

[2]) L. c. p. 1138.

würde, der letztere dennoch nicht Kaiser noch König bleiben dürfe [1]). Inzwischen wogte der Kampf zwischen Friedrich und den Lombarden hin und her. Bald waren die Waffen des Kaisers, bald die der letzteren siegreich, ohne daß auf einer von beiden Seiten entscheidende Erfolge erzielt worden wären.

Diese jahrelangen Kämpfe mit der Kurie und den Lombarden übten schließlich auch auf Deutschland ihre Rückwirkung aus. Schon in den Jahren 1237 und 38 wurde der Fortgang des italienischen Krieges durch die Rebellion des österreichischen Herzogs Friedrich des Streitbaren gehemmt. Dennoch konnte der Aufruhr trotz der im Jahre 1239 über den Kaiser verhängten Exkommunikation und trotz der Umtriebe des päpstlichen Legaten, des Böhmen Albert, keine gefährliche Ausbreitung gewinnen. Vielmehr ersuchten die Fürsten den Papst, wenngleich vergeblich, sich dem Kaiser versöhnlich zu zeigen. Es fand sich von den deutschen Fürsten keiner bereit, die ihm von dem Papste zugedachte Rolle eines Gegenkönigs zu übernehmen. Auch der Bruder des Königs von Frankreich lehnte das Anerbieten Gregors ab. Aber die dauernde Abwesenheit des Kaisers in Italien war die Ursache, daß diese in der Geschichte des deutschen Fürstentums immerhin sehr auffällige und seltene Erscheinung keinen Bestand hatte, daß vielmehr die Fürsten doch schließlich in altgewohnter Weise die schwierige Lage des Kaisers zum Abfalle von dem letzteren und zum Bündnisse mit dem Papste benutzten. Die Erzbischöfe Siegfried von Mainz und Konrad von Köln waren es, welche schließlich, der Aufforderung des Papstes folgend, die Waffen gegen den Kaiser erhoben und die heimlichen Gegner desselben zum offenen Aufruhr bewegten. Nach dem Tode des Erzbischofs Theoderich von Trier stellte sich auch die letztere Diöcese unter dem Erzbischof Arnold auf Seite des Papstes. Der Beschluß des Lyoner Konzils brachte dann die im Reiche sich vollziehenden Gährungen zum Ausbruch. Nachdem bereits der Konzilsbeschluß die Fürsten zur Wahl eines neuen Königs aufgefordert hatte, wandte sich Innocenz im folgenden Jahre an die Fürsten mit der Mahnung, den Landgrafen Heinrich von Thüringen als

[1]) Huill. Bréh. VI, p. 489.

König aufzustellen. Dem päpstlichen Wunsche gemäß einten sich die Stimmen der rebellischen Fürsten in der Wahl des Landgrafen. Doch selbst die Aufstellung eines Gegenkönigs veranlaßte Friedrich nicht, seinen Kampf gegen die Lombarden einzustellen und zunächst den Aufstand im Reiche niederzuwerfen. Der Verrat griff daher weiter um sich. Als König Konrad im Jahre 1246 den neuen König in der Nähe von Frankfurt angriff, verließen ihn sogar die schwäbischen Grafen und Ministerialen und gingen zum Feinde über, so daß Konrad völlig geschlagen wurde. Der Tod, der den Landgrafen im Jahre 1247 ereilte, machte freilich der Gegnerschaft des neuen Königs ein baldiges Ende. Der Verlust Parmas jedoch und die mit demselben verbundene Ausbreitung der päpstlichen Partei in der Lombardei, welche den siegreichen Fortgang der Waffen Friedrichs hemmten und den Kampf zu Ungunsten des letzteren wandten, veranlaßten dann die päpstliche Partei innerhalb des Reiches zur Aufstellung eines neuen Gegenkönigs, der in dem Grafen Wilhelm von Holland gefunden wurde. Aber ebensowenig wie Heinrich von Thüringen konnten die Erfolge Wilhelms von Holland am Nieder- und Mittelrhein den Kaiser bewegen, nach Deutschland zu eilen. Er beschränkte sich darauf, die Absicht auszusprechen, dies zu thun. Da entriß der Tod den Kaiser am 13. Dezember 1250 den Wirren des Kampfes. Noch im Tode aber hielt Friedrich fest an seinen bei Lebzeiten so thatkräftig verteidigten Rechten, insbesondere an der von ihm wiederhergestellten Vereinigung des Kaiserreiches mit dem Königreich Sicilien. König Konrad, war sein testamentarischer Wille, sollte Erbe im Kaiserreich und Königreich sein [1]). Der römischen Kirche sollten, bestimmte er, alle ihre Güter zurückerstattet werden, aber unbeschadet aller Rechte und Ehren des Reiches und unter der Bedingung, daß die Kirche auch dem Reiche seine Rechte zurückgebe [2]).

So starb Friedrich persönlich zwar unbesiegt, wenn auch seine Macht in Italien und Deutschland erheblich erschüttert war. Doch blieb darum der Kampf zwischen beiden Mächten nicht unentschieden.

---

[1]) Huill. Bréh. VI, p. 806.

[2]) L. c. p. 808.

Er endete vielmehr mit einer völligen Niederlage des Kaisertums. Der Sohn Friedrichs, König Konrad, starb, als er eben im Begriff war, den Kampf mit dem Papste und dessen Anhang aufzunehmen. Das staufische Haus aber, welches die Macht und die Ehre der Nation mit so starker Hand gewahrt hatte, ging mit dem alten Reiche zu Grunde. Vergeblich suchten der Bruder und der Sohn Konrads IV., ihrem Hause wenigstens die sicilianische Krone zu erhalten. Manfred verlor Krone und Leben in der Schlacht von Benevent im Jahre 1266 und Konradin zahlte zwei Jahre später seinen Versuch, das sicilianische Reich den Händen Karls von Anjou zu entreißen, mit dem Tode auf dem Blutgerüste zu Neapel. Mit Konradin erlosch das ruhmreiche Haus der Staufer als ein Opfer der weltherrschaftlichen Politik der Kirche. Mit Friedrich II. aber endete zugleich das edelste und thatenreichste Zeitalter der deutschen Nation. Denn mit ihm stürzte die von der römischen Kurie und den territorialen Mächten seit Jahrhunderten unterwühlte Reichsgewalt endlich zusammen. Desto siegreicher aber blieben die gegnerischen Mächte der letzteren, Papsttum und Fürstentum, bestehen. Die Gegenkönige Friedrichs II., Heinrich von Thüringen und Wilhelm von Holland, sowie die nächsten Nachfolger des Staufers, Richard von Cornwallis und Alfons von Castilien, waren Kreaturen der Kirche und der Fürsten.

Auch im Auslande hatte sich eine verhängnisvolle Wandlung der Dinge vollzogen. Während innerhalb des Reiches die Macht der Krone sich stetig geschwächt hatte, war es derselben in Frankreich gelungen, sich die partikularen Gewalten mehr und mehr zu unterwerfen und sich zu dem beherrschenden Mittelpunkte des Staates zu machen. England ferner hatte einen bedeutenden Einfluß auf die kontinentalen Verhältnisse gewonnen. Während der Thronstreitigkeiten zwischen Philipp von Schwaben und dem Welfen Otto, sowie zwischen diesem und Friedrich II. hatten Frankreich und England bereits eine solche Bedeutung erlangt und war anderseits die deutsche Krone so machtlos, daß die letztere ihren Halt bei jenen Mächten suchen mußte, die Staufer bei Frankreich, der Welfe bei England. Der Kampf zwischen Otto IV. und Friedrich II. wurde sogar durch den Sieg des französischen Königs zu Gunsten

des letzteren endgültig entschieden. Die Niederlage Ottos bei Bouvines erschütterte den alten Kriegsruhm der deutschen Nation im Auslande. Die Chronik von Lauterberg gedenkt dieser Wendung mit den bekannten Worten: „Seit dieser Zeit verlor, wie hinlänglich bekannt, der Name der Deutschen bei den Welschen an Werth“ [1]). Kein deutscher Kaiser hat mehr Rücksicht auf das Ausland, insbesondere auf die Mächte Frankreich und England, nehmen müssen, als Friedrich II. Die Machtverhältnisse zwangen den letzteren, den Königen von Frankreich und England über alle Schritte seiner italienischen Politik eine Erklärung abzugeben, teils um nicht die Ansicht aufkommen zu lassen, als ob er die Rechte und Interessen derselben zu verletzen beabsichtige, teils um die Unterstützung derselben zu erlangen. Wiederholt wies er darauf hin, daß er mit seinen eigenen Interessen auch die der anderen Monarchen verteidige. Als er im Jahre 1236 gegen die lombardischen Städte zu Felde zog, schickte er einen Brief an den König von Frankreich, in welchem er die Freiheitsbestrebungen jener Städte als eine den monarchischen Interessen allgemein drohende Gefahr darstellte, um einer falschen oder böswilligen Auslegung seiner Absichten und einer etwaigen Parteinahme des Königs für die Lombarden vorzubeugen [2]). Desgleichen wandte sich Friedrich im Jahre 1239 in seinem Zerwürfnisse mit Gregor IX. an die auswärtigen Mächte, indem er die Ansprüche des Papstes als eine allen Monarchen drohende Gefahr darstellte [3]). Als Friedrich im Jahre 1240 die Absicht hatte, auf Rom einen Angriff zu machen, hielt er es für zweckmäßig, den letzteren vor dem Könige von England dadurch zu rechtfertigen, daß er denselben gleichfalls als eine im allgemeinen Interesse der weltlichen Gewalt gegen die Uebergriffe der römischen Kurie beabsichtigte Unternehmung bezeichnete [4]). „Ihr verteidigt das Recht eures Königs in unserer Sache,“ schrieb Friedrich den englischen Baronen im Jahre 1245,

[1]) Chron. mont. seren. M. G. SS. XXIII, p. 186.
[2]) Huill. Bréh. IV, 2, p. 880.
[3]) Huill. Bréh. V, p. 305.
[4]) Huill. Bréh. V, p. 845.

indem er die Rechtswidrigkeit des von dem Konzile gegen ihn eingeschlagenen Verfahrens nachwies [1]). Ebenso hielt er es für notwendig, den König Ludwig von Frankreich über die Gründe aufzuklären, welche ihn veranlaßten, den vom Papste im Jahre 1241 zur Synode berufenen Geistlichen, den Durchzug durch das Reichsgebiet zu verwehren [2]). Die französischen Geistlichen, welche er dann bei seinem Siege über die genuesische Flotte gefangen nahm, ließ er auf das dringende Gesuch des französischen Königs frei, obwohl er dem letzteren die Freilassung derselben bereits vorher abgeschlagen hatte. Das Schreiben Ludwigs schloß mit einer Wendung, welche sogar einen ernstlichen Bruch mit dem Kaiser in Aussicht stellte für den Fall, daß der letztere dem Gesuche keine Folge geben würde. „Denn, schrieb er, das Königreich Frankreich ist nicht so schwach, daß es sich von euren Sporen verwunden ließe" [3]). Im Jahre 1245 war Friedrich bereit, sein Verhalten zur römischen Kurie dem schiedsrichterlichen Urteile der Könige von England und Frankreich zu unterwerfen [4]). Noch im Jahre 1248 wandte sich Friedrich an den König Ludwig mit der Bitte, den Frieden zwischen ihm und dem Papste zu vermitteln. Die Mächte Frankreich und England erhoben sich stolz neben dem zerfallenden Dome des Deutschen Reiches.

So endeten die universalen Machtbestrebungen des deutschen Kaisertums damit, daß dem letzteren nach allen Seiten hin die Grundlagen seiner Herrschergewalt verloren gingen. Mit dem Tode Friedrichs war das Reich in ein Chaos widerstreitender Parteien zerklüftet und nirgends erschien mehr ein Anhaltspunkt für die Errichtung einer festen, nationalen Staatsgewalt vorhanden zu sein.

× Die Idee des christlichen Gottesstaates bildete in der Geschichte des fränkischen wie des deutschen Reiches den Schicksalsfaden, welcher in allen Niederlagen der Staatsgewalt, sowie in allen Er-

---

[1]) L. c. p. 336.
[2]) L. c. p. 1076.
[3]) Huill. Bréh. VI, p. 19 f.
[4]) Huill. Bréh. VI, p. 260.

folgen der von der letzteren abstrebenden kirchlichen und weltlichen Mächte verschlungen war. Von den bei dem ersten siegreichen Ansturm überfluteten Gebieten des alten römischen Reiches hatte das Germanentum einen Besitz nach dem anderen wieder an das Romanentum verloren, um schließlich dem letzteren auch noch in dem seinem Volkstum erhaltenen Gebieten, seiner geistigen und sittlichen Bildung nach zu unterliegen. Die Verbindung des Germanentums mit Rom, welche die Romanisierung desselben in Gallien, Spanien und Italien beschleunigt und in der Gestalt der christianisierten römischen Reichsidee das fränkische Reich aufgelöst und auch die Romanisierung des fränkischen Volksstammes verursacht hatte, zog schließlich auch den Zerfall des letzten mächtigen germanischen Staatswesens, des deutschen Reiches, nach sich und, wie in alter Zeit, lenkte der Wille Roms wieder die Welt. Die kirchliche Reichspolitik hatte also bezüglich der Machtstellung des Staates das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges bewirkt. Die Entwicklung der gottesstaatlichen Idee hatte die Reichsgewalt ihrer religiösen Hoheit entkleidet, ihrer leitenden Stellung beraubt und ihre politische Macht zertrümmert. Denn gerade infolge der universalen Eroberungspolitik der deutschen Kaiser waren die einzelnen Völker ihrer nationalen Eigenart bewußt geworden, war ringsum eine Vielheit von Staaten mit ausgeprägter nationaler Selbständigkeit entstanden und hatte sich ferner die deutsche Nation selber in zahlreiche selbständige staatliche Territorien zersplittert.

Der universale Gedanke des Kaisertums, welcher einst die deutschen Volksstämme unter einem nationalen Königtum geeinigt hatte, führte durch seine weitere Entwicklung auch wieder die Zerstörung des nationalen Staatsverbandes herbei. Das partikulare Machtinteresse hatte unter der Führung der universalen Reichspolitik den nationalen Staat in Stücke gebrochen und das nationale Ehrgefühl erstickt. Das Kaisertum, einst die erhabenste Würde des Abendlandes, wurde zuletzt von den deutschen Fürsten an den Meistbietenden ohne Unterschied der Nationalität verkauft. Mit Verachtung sah das Ausland auf das macht- und ehrlose Volk der Deutschen herab. Mit Staunen nahm der italienische Dichter

Bertolome Zorgi wahr, daß die Deutschen für die Ehrenpflicht, die Hinrichtung des letzten Staufers an dem Mörder desselben, dem Herzog Karl von Anjou, zu rächen, kein Verständnis hatten. „Wie können," sang er in einem Sirvantes, „Deutsche und Alemannen nur leben, wenn sie das Andenken an diesen Verlust im Herzen tragen! Denn sie haben ihr Bestes mit diesen beiden (Konradin von Schwaben und Friedrich von Baden) verloren und große Schmach dadurch gewonnen! Wenn sie nicht sofort Rache nehmen, bleiben sie stets mit Schande bedeckt" [1]). Das spätere, mit Rudolf von Habsburg auf den Thron gelangende Königtum konnte die nationale Einheit nicht wiederherstellen, da es demselben weniger um die nationalen als um die dynastischen Machtinteressen zu thun war. Aber unter den Ablagerungen des alten Reiches blieben noch einige spärliche Keime eines nationalen Bewußtseins erhalten, welche langsam im Laufe der Jahrhunderte zu einer neuen Staatsbildung heranreiften. Die dunklen Ahnungen, daß in ferner Zukunft das Reich von neuem erblühen werde, gestaltete sich zu der Vorstellung, daß Kaiser Friedrich II. einst wiederkehren und die zertrümmerte Macht der Nation wieder aufrichten werde. Es ging, erzählt der Chronist Johann von Winterthur, in allen Kreisen die Rede, „er müsse kommen und wenn er in tausend Stücke geschnitten, ja wenn er zu Asche verbrannt wäre und zwar deshalb, weil es nach göttlichem Willen so beschlossen und also unabänderlich sei" [2]).

Die Geschichte des Kaisertums verlief in ihrer aufsteigenden und abwärtsgehenden Linie in den logischen Folgerungen ihres transcendenten religiösen Prinzips. Die religiöse Idee, welche den Ursprung desselben bildete und seine Machtstellung begründet hatte, führte durch ihre weitere, folgerichtige Ausbildung auch den Untergang desselben herbei. Mit klarem Blick hatte schon der Bischof Otto von Freising diese, in ihren eigenen Folgerungen verlaufende Geschichte des mittelalterlichen Kaisertums erkannt und in dem

---

[1]) Fr. Diez, Leben und Werke der Trobadours, S. 496, und Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, S. 670.

[2]) Joh. Vitodur. Chron. ed. Eccard 1, p. 1928.

Satze seiner Chronik ausgesprochen: „Nun ist durch des Reiches Kräfte und durch die Gunst der Könige, daran zweifelt niemand, die Kirche erhöht und reich geworden und es steht fest, daß sie (d. i. die Kirche) nicht eher das Reich so sehr erniedrigen konnte, als bis dieses durch seine Liebe zum Priestertum entnervt und seiner Kräfte beraubt, nicht durch das geistliche Schwert der Kirche, sondern durch sein eigenes weltliches Schwert zerstört war“[1]). Faßt man alles zusammen, so war einerseits der Verlust des einheitlichen Staatsverbandes und des nationalen Bewußtseins und andererseits die landesherrliche Selbständigkeit der Fürsten und die weltgebietende Machtstellung der Kirche das Ergebnis der gottesstaatlichen Idee und der Kaisertragödie des Mittelalters. Es stellte sich heraus, daß ein sicheres weltliches Staatsregiment mit der das Mittelalter beherrschenden religiösen Idee der Kirche unvereinbar war.

[1]) Lib. VII, prolog.

Dritter Teil.

Das System des christlichen Gottesstaates.

I. Die Grundzüge des Systems.

1. Die religiöse Askese.

Der Uebergang des höchsten Weltregimentes von dem deutschen Kaisertum auf das römische Papsttum bildete den Angelpunkt der mittelalterlichen Geschichte. In ihm vollzog sich der Uebergang des älteren germanischen zu dem jüngeren romanischen Mittelalter. Erst seitdem der Staat in die Kirche aufgegangen war und die letztere demnach beides, das weltverneinende und das weltherrschaftliche Prinzip in sich vereinigte, war ein völliger Ausgleich zwischen der Idee und der Wirklichkeit des christlichen Gottesstaates gefunden, war die Idee dieses Gottesstaates zur Wirklichkeit geworden. Mit dieser Wendung war die klassische Zeit des Mittelalters heraufgestiegen, d. h. die Zeit, in welcher die weltverneinden und die weltherrschaftlichen Tendenzen des christlichen Gottesstaates völlig miteinander verschmolzen und in dem Höhepunkte ihrer Machtwirkung standen. Die Eigenart des Mittelalters, welche eben in dieser Verbindung von Weltverneinung und Weltbeherrschung beruhte, trat in dem von den römischen Päpsten geleiteten Gottesstaate noch weit sichtbarer hervor als unter dem Regimente der fränkischen und deutschen Kaiser. In der Steigerung jener Grundgedanken des mittelalterlichen Geistes hatte der Uebergang des höchsten Weltregimentes von dem deutschen Kaisertum auf das römische Papsttum überhaupt seinen Ursprung gehabt. Der Sieg des letzteren über das erstere war nur eine logische Fort-

entwicklung der transcendenten Idee des mittelalterlichen Gottesstaates. Die Ziele Gregors VII., welcher die Leitung des letzteren in die Hände der Kirche, Recht und Gewalt des weltlichen Staates in den unmittelbaren Besitz des obersten Kirchenfürsten ziehen wollte, bildeten den logisch richtigen und notwendigen Abschluß dieser mit dem Merovingerkönige Chlodwig beginnenden Staatsentwicklung des Mittelalters. Die Aufeinanderfolge des fränkischen, des deutschen und des päpstlichen Imperiums waren die verschiedenen Entwicklungsstufen eines und desselben religiösen Problems. Der Gottesstaat der christlichen Kirche, welcher seit den Tagen Augustins das Problem der abendländischen Völker war und welcher sich in dem Zeitalter der fränkischen Merovinger, unter dem Regimente des karolingischen und des deutschen Kaisertums mehr und mehr ausgebaut hatte, wurde durch das Papsttum zu seiner Vollendung geführt. Indem der Bischof Otto von Freising vom Standpunkte des Endzieles aus die Geschichte jenes Zeitalters betrachtete, bemerkte er treffend in dem Vorworte des siebenten Buches seiner um 1146 geschriebenen Chronik, „daß es von Theodosius dem Aelteren bis auf unsere Zeit nicht eigentlich eine Geschichte zweier Reiche, sondern nur eines einzigen Reiches, nämlich der Kirche, dieser aber in einer Mischung (d. i. des Geistlichen mit dem Weltlichen) gegeben habe“ [1]).

Wie die Periode, in welcher die Idee der antiken Geschichte, der diesseitige nationale Staat seine reichste Blüte entwickelte, das klassische Zeitalter des Altertums war, so bildete die Periode, in welcher die Idee der mittelalterlichen Geschichte, der jenseitige Gottesstaat seine vollkommenste Verwirklichung fand, die klassische Zeit des Mittelalters. Wie sich im klassischen Altertume alle Verhältnisse aus der Idee der Einheit von Gott und Natur gestalteten, so bestimmte sich das klassische Mittelalter in demselben Umfange aus der Idee des Gegensatzes von Gott und Natur. Der Gegensatz der antiken und mittelalterlichen Kultur erreichte in dem klassischen Zeitalter der letzteren seine höchste Spannung.

Der transcendente Gottesbegriff der christlichen Metaphysik

[1]) M. G. t. 20, p. 248.

bildete die Spitze des Systems. Aus ihm hatte sich die Welt- und Selbstverleugnung als das Prinzip der Sittenlehre ergeben. Indem nun diese weltverneinende Sittenlehre in der Kirche wieder zu der Welt zurückkehrte, insofern die Kirche als die sichtbare Wirklichkeit des Göttlichen, als das Reich Gottes auf Erden und der höchste Bischof derselben als der Stellvertreter Gottes anerkannt wurde, war jene Verbindung von Weltverneinung und Weltbeherrschung, welche das Wesen der mittelalterlichen Klassicität bildete, in der Idee der römischen Kirche gegeben.

Da die letztere die Wirklichkeit des Uebersinnlichen, der „Leib Christi" war, so mußten alle irdischen Güter, welche man dem Jenseits zum Opfer bringen wollte, der Kirche zugewandt werden. In der Vermehrung des kirchlichen Machtbesitzes vollzog sich das Opfer der christlichen Welt- und Selbstverleugnung. Die Verneinung der Welt und die Bereicherung der Kirche waren daher die beiden sich gegenseitig ergänzenden Formen der Gottesverehrung. Das Kreuz, das Sinnbild der christlichen Glaubenslehre, war das Wahrzeichen der asketischen Abtötung wie der hierarchischen Weltherrschaft, jenes, insofern es das Marterholz Christi gewesen war, dieses, insofern es das Siegeszeichen der Kirche in ihrem Kampfe mit der Welt bedeutete. Weltverneinung und Weltbeherrschung hatten in dem Kreuze Christi ihren gemeinsamen Ausgangspunkt.

Die religiöse Metaphysik der Kirche knüpfte bekanntlich an jenen von dem alttestamentlichen Mythus behaupteten idealen Urzustand des Menschen an, welcher durch die Sünde des letzteren verloren ging. In jenem Urzustande war der Mensch wie die Naturwelt das ungetrübte Spiegelbild des Schöpfers gewesen. Die gegenwärtige Unvollkommenheit der sichtbaren Natur war ebenso wie die Unvollkommenheit des Menschen erst als eine Folge des menschlichen Sündenfalles eingetreten. Da nun die göttliche Erlösung den Menschen zu jenem verlorenen Urzustande zurückführen wollte, so wurde also der letztere zum Vorbild für die Gesetzgebung des christlichen Gottesstaates genommen. Jener Urzustand war das ideale Wertmaß aller menschlichen Verhältnisse, er war das Prinzip der praktischen Sittlichkeit. Derselbe aber hatte die Verneinung der Sünde und des durch die letztere ver-

ursachten gegenwärtigen Zustandes zur Voraussetzung. Denn die von dem ersten Menschen auf alle Nachkommen vererbte Sündhaftigkeit hatte ganz andere Ordnungen für die Menschen notwendig gemacht, als vordem bestanden hatten. In der sittlichen Vollkommenheit des Urzustandes empfand der Mensch kein Begehren nach Herrschaft und Gewalt, keinen Trieb nach sinnlichem Liebesgenuß, nach materiellem Güterbesitz. Auch bedurfte er andererseits nicht der Strafdrohung der staatlichen Gesetze, um Unrecht zu meiden, nicht der fleischlichen Liebesverbindung, um die Fortpflanzung seines Geschlechtes zu erzielen, nicht der Standesunterschiede zur Verteilung der Arbeit, nicht des Sondereigentumes zur Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse. Darum gab es in jenem seligen Stande der Vollkommenheit weder Staat, noch Ehe, noch gesellschaftliche Stände, noch Arbeit, noch Eigentum. Vielmehr waren diese Dinge erst infolge der Sünde entstanden und notwendig geworden. Indem man nun in der Nachfolge Christi zu dem sündenreinen Urzustande zurückkehren wollte, mußte man auch zugleich jene erst durch die Sünde eingeführten Einrichtungen zu beseitigen suchen. Die Aufhebung von Staat, Ehe, Ständen, Arbeit und Eigentum war also ebenso wie die Verneinung der Sünde das letzte Ziel der Nachfolge Christi. Denn mit der Sünde mußten auch die Folgen derselben verschwinden. In jenem durch Gregor VII. begründeten Gottesstaat konnten also streng genommen weder Staat, noch Ehe, noch weltliche Stände, noch private Güterwirtschaft einen Raum haben. Vom Standpunkte dieses Gottesstaates aus ergab sich also die grundsätzliche Verneinung dieser Einrichtungen als eine notwendige Forderung.

Die kirchliche Sittenlehre begründete sich demnach nicht auf der Gegenstellung von selbstsüchtigen und allgemein nützlichen, sondern auf der Gegenstellung von irdischen und überirdischen Interessen. Der Gegensatz von Gut und Böse wurde auf den in der christlichen Metaphysik aufgestellten Gegensatz von Gott und Welt zurückgeführt. Der im Jahre 636 verstorbene spanische Bischof Isidor erklärte: „Gut ist die Absicht, welche auf Gott, böse aber diejenige, welche auf irdischen Gewinn oder vergänglichen

Ruhm gerichtet ist“ [1]). Der Gegensatz des Allgemeinen und des Eigennützigen war der religiösen Sittenlehre des Mittelalters von ganz untergeordneter Bedeutung. Das letztere machte zwischen dem Allgemeinnützlichen und dem Selbstsüchtigen eigentlich nur einen Gradesunterschied. Es stellte Vaterlandsliebe, Verwandtenliebe, Eigentumserwerb, Ehrgeiz, Wollust u. s. w. als gleichartige, nur in verschiedenartigem Grade verwerfliche Bestrebungen nebeneinander, da dieselben in den ihrer Natur nach verwerflichen irdischen Zwecken ihre gemeinsamen Wurzeln hatten. Die ersteren Bestrebungen waren dem religiösen Geiste des Mittelalters dasselbe, was sie dem heil. Augustin gewesen waren, „glänzende Laster“. Bernhard von Clairvaux mahnte einmal zur Gottesfurcht mit den Worten: „Vergiß dein Volk, dein Vaterhaus, entsage den fleischlichen Neigungen, verlerne die weltlichen Sitten, enthalte dich deiner früheren Laster“ u. s. w. [2]). Eine ähnliche Zusammenstellung von Neigungen, deren einziges Gemeinsames in dem irdischen Charakter ihres Gegenstandes lag, machten die „frommen Betrachtungen über die Erkenntnis des menschlichen Standes“, welche gleichfalls dem Bernhard zugeschrieben werden. Dieselben bezeichnen „die Liebe zum Besitz, die verwandtschaftlichen Neigungen, den Ehrgeiz und die fleischliche Begierde“ als eine Falle des Teufels [3]). Auch Catharina von Siena stellte Reichtum und weltliche Ehre auf eine Stufe mit sündhafter Sinnlichkeit. „Die Welt,“ sagte sie, „ist Gott entgegen und Gott der Welt, beide haben nichts miteinander gemein. Der Sohn Gottes erwählte sich Armut, Niedrigkeit, Verhöhnung, Hunger und Durst. Die Welt sucht Reichtum, Ehren und Lüste“ [4]). Die bekannte Dichtung Hartmanns von Aue, „der arme Heinrich“, läßt ihren Helden in schweres, langjähriges Leiden versinken, nicht weil derselbe etwa ein frevelhafter, gottloser Mensch war, sondern lediglich deshalb,

---

[1]) Isidori sententiar. lib. II, c. 27.

[2]) Vgl. die Predigten Bernhards in der Ausgabe der Benediktiner vom Jahre 1719, Parisiis t. 1, p. 815.

[3]) L. c. t. II, p. 345.

[4]) Lett. t. II, p. 184.

weil sein Sinn auf weltliche Ehren und Tugenden gerichtet war. Die Dichtung nennt Heinrich sogar einen edlen, ritterlichen Charakter, der gerecht sei gegen alle, freigebig und hilfreich gegen die Notleidenden. Sein Leben wird als ohne Makel, er selbst als „ein ganziu krône der zuht" bezeichnet. Die Tugenden und Ehren aber, welche Heinrich erstrebte, waren wertlos, weil der Gegenstand derselben irdischer Natur war. Alle irdischen Güter, Staat und Vaterland, Ehe und Familie, Geld und Gut, Kunst und Wissenschaft, bildeten zusammen den Begriff der Welt. Die letztere mit ihren Reizen war aber das Trugbild des Teufels.

„din welt ist ûzen schoene, wiz, grüen unde rôt
und innân swarzer varwe, vinster sam der tôt,"

sang Walther von der Vogelweide [1]). Konrad von Würzburg beschrieb in seinem Gedichte „der werlt lohn" die Welt als ein Weib in blühender Jugend, strahlend von Schönheit, mit reichen Gewändern und goldener Krone geschmückt. Die Kehrseite des lockenden Bildes aber war ein Knäuel von Kröten, Nattern und widrigem Gewürm, von welchem ein „engestlicher smak" ausging [2]). Die Welt war „ein Thal der Thränen" [3]) und das Leben des Menschen eine Pilgerfahrt durch dieses dunkle, von tausend Gefahren und Schreckniſſen erfüllte Thränenthal zu der licht- und friedensvollen Geisterwelt des Jenseits. Das Leben der Seele begann also eigentlich erst in dem Augenblicke, in welchem das Leben des Körpers ein Ende nahm. Der Tod des irdischen Leibes war die Befreiung der Seele. Das natürliche Verhältnis von Leben und Tod wurde in sein Gegenteil verkehrt.

Am vollständigsten klang diese weltverneinende Stimmung des Mittelalters in der Schrift „über die Verachtung der Welt" aus, welche der Papst Innocenz III. als Kardinal vor dem Jahre 1198 verfaßte. In derselben heißt es: „Wir sterben indem wir leben

---

[1]) Elegie V. 37 f.

[2]) V. 213 ff. in v. d. Hagen, Gesamtabenteuer Bd. 3, S. 399 ff.

[3]) Otto Frising. Chronic. l. IV, 4. M. G. t. 20, p. 197; Mone, lateinische Hymnen des Mittelalters Bd. 3 S. 24.

und dann erst hören wir auf zu sterben, wenn wir aufhören zu leben." Mit Sehnsucht harrten diejenigen, welche die Schwäche der Todesfurcht überwinden konnten, ihrer irdischen Auflösung entgegen. „Ich habe," erzählte Cäsarius von Heisterbach, „bei mehreren unserer Mönche, wenn sie krank wurden, eine solche Sehnsucht nach dem Tode um des ewigen Lebens willen bemerkt, daß es ihnen weh that, wenn man ihnen Besserung wünschte" [1]). Als der heil. Servulus in den letzten Zügen lag, vernahm sein der Erde schon halb entrückter Geist den Gesang der himmlischen Chöre.

Wie man Welt und Leben in den düsteren Farben des Todes darstellte, so wurde umgekehrt der Tod mit den lichten Farben des Lebens geschmückt. Da sproßten, wie die Legende erzählt, mitten im Winterfrost Blumen um den unbestattet liegenden Leichnam eines Heiligen. Lilien blühten aus dem Munde eines Entschlafenen als ein von Gott gegebenes Zeichen für die unverletzte Keuschheit desselben. Aus dem Herzen eines im Grabe ruhenden Laienbruders wuchs ein Baum hervor, dessen Blätter die Inschrift trugen: „Ave Maria" [2]). Das Wunderzeichen war ein Gegengruß der Himmelskönigin für die vielen Grüße, welche der Verstorbene bei seinen Lebzeiten gebracht hatte. Indem die heilige Dorothea vor ihrem Henker kniete, schickte sie die ihr durch einen himmlischen Boten gesandten Rosen und Aepfel dem Rechtsanwalt Theophilus als einen Gruß „aus dem Paradiese ihres Bräutigams". Wenn von den Mönchen zu Altenberg jemand sterben mußte, fand sich jedesmal kurz vorher eine weiße Rose im Chorstuhle des Betreffenden vor. Es war ein Willkommensgruß aus dem Jenseits, welchen die bereits verklärten Brüder des Konventes dem neuen Ankömmling entgegenbrachten. Die Gebeine der Heiligen strömten nicht den Geruch der Verwesung, sondern süße, himmlische Düfte aus. Als der Herzog Boleslaw I. von Böhmen und der Bischof Severus von Prag im Jahre 1039 das Grab des heil. Adalbert in Gnesen öffnen ließen, entströmte demselben ein so stärkender Wohlgeruch, daß die Anwesenden drei Tage lang keiner Nahrung

[1]) Hom. III, 87.
[2]) L. c. 60 f.

bedurften [1]). Die Heiligengebeine, welche einst der Abt Goswin von Altenberg auf die Stühle des Kapitelsaales hatte niederlegen lassen, verbreiteten einen süßen Duft durch alle Räume der Abtei, nachdem der fromme Abt einen profanen Knochen, welchen die Tücke des Teufels unter den Gebeinen verborgen hielt, durch eine Beschwörung entfernt hatte.

Das Leben hatte überhaupt nur insofern einen Wert, als es zu einer Vorbereitung auf das Jenseits gemacht wurde. Dasselbe sollte demnach eine fortgesetzte Bußübung sein. Das Gefühl einer allgemeinen Sündhaftigkeit sollte die dauernde Grundstimmung der Seele bilden. Die Aeußerung desselben wurde gewissermaßen zu einer konventionellen Sitte. Der asketische Sinn jenes Zeitalters nahm unter dem Zwange dieser frommen Sitte einen sentimentalen Charakter an, welcher an die ästhetische Sentimentalität des 18. Jahrhunderts erinnert. Wie das letztere in der Fähigkeit des Weinens einen Beweis für eine edle und dichterische Naturanlage fand, so erkannte das Mittelalter in dieser Fähigkeit das Zeichen einer tiefen religiösen, gottbegnadigten Natur. „Die Gnadengabe der Thränen" spielte eine nicht geringe Rolle in dem religiösen Empfindungsleben des Mittelalters. Alle edleren, religiösen Naturen besaßen diese Gabe in größerem oder geringerem Maße. Gregor VII. hatte die „Gabe der Thränen", wie der Bischof Wido von Ferrara berichtete, in solchem Grade empfangen, daß er täglich beim Meßopfer über seine Sünden in Wehklagen ausbrach [2]). Als Heinrich V. auf einer Synode zu Nordhausen im Jahre 1105 seine Empörung gegen seinen Vater zu rechtfertigen suchte und erklärte, demselben wieder gehorchen zu wollen, wenn er sich dem Papste unterwerfen werde, da weinte der versammelte Klerus vor Rührung. Als der heil. Norbert und sein Sakristan eines Tages während des Gottesdienstes auf der Schale, mit welcher der Kelch zugedeckt zu werden pflegte, einen Blutstropfen erblickten und denselben für einen Blutstropfen Christi hielten, weinte der Sakristan heftig über dieses göttliche Wunderzeichen.

---

[1]) Cosmas chronic. Boemorum II, 3 f. M. G. IX, 68.

[2]) Wido Ferr. I, 1. M. G. t. XII, 155.

Die im Jahre 1201 zu Soissons versammelten Grafen und Barone Frankreichs, welche daselbst über die Ausführung eines Kreuzzuges sowie über die Wahl eines Führers berieten und sich schließlich in der Wahl des Markgrafen Bonifacius von Montferrat einigten, fielen dem letzteren zu Füßen und baten ihn weinend, um Christi willen die Wahl anzunehmen. Da fiel der Markgraf zu den Füßen seiner Wähler nieder und erklärte, ihrem Wunsche willfahren zu wollen[1]). Selbst das gewöhnliche Volk wurde gelegentlich von dieser zarten religiösen Empfindsamkeit berührt. Als einst der heil. Norbert in einer französischen Stadt mehrere sich streitende Männer miteinander versöhnen wollte und einer von ihnen trotzig zu Pferde stieg, um davon zu reiten, brachen manche der Zuschauer in Thränen aus über die Unbußfertigkeit dieses Mannes[2]). Ein größerer Vorgang spielte sich einst im Jahre 1201 in der Markuskirche zu Venedig ab. Von den französischen Baronen waren Boten dorthin geschickt, um mit dem Dogen in Betreff der Ueberfahrt der Kreuzfahrer zu unterhandeln. Der Doge forderte die Boten auf, das in die Markuskirche berufene Volk um seine Zusage zu bitten. Dort fielen die Gesandten nieder und baten mit vielen Thränen um Hilfe für die Befreiung des Grabes Christi. Da weinte der Doge und alles Volk mit ihm in frommem Schmerze und alle riefen: „Wir willigen ein, wir willigen ein." Dabei entstand eine so große Bewegung, daß man glaubte, der Erdboden bräche zusammen.

Fast regelmäßig pflegte diese religiöse Empfindsamkeit bei der Verleihung von hohen Ehren und Aemtern zum Ausdruck zu gelangen. In der Empfindung der eigenen Sündhaftigkeit hielt man sich hoher Stellungen für unwürdig. Diejenigen Männer, welche durch ihren asketischen Ernst am geeignetsten für letztere befunden wurden, waren eben infolge dieser Gesinnung am wenigsten zur Uebernahme derselben geneigt. In vielen Fällen mag das Widerstreben gegen solche Ehren nur äußerer Schein gewesen sein. In den meisten Fällen jedoch war dasselbe zweifellos der

[1]) Geoffroi de Ville-Hardouin, conquête de Constantinople c. 43.
[2]) Vita s. Norberti c. 8.

Ausdruck einer wahrhaft empfundenen Demut. Schon der im Jahre 590 zum Papst erwählte Gregor der Große hatte sich durch die Flucht seiner Wahl zu entziehen gesucht und dieselbe schließlich nur mit vielem Weinen über seine Unwürdigkeit angenommen. Aber noch später klagte er in Briefen über seine Wahl, welche ihn aus der Stille seines Klosters mitten in die Fluten der Welt hineingeworfen hätte. Als Bischof Bruno von Toul im Jahre 1048 zum Papst erwählt wurde, lehnte er die Annahme der Würde unter vielen Thränen und mit dem Geständnisse seiner Sündhaftigkeit ab. Diese Beichte und diese Thränen aber waren für die Versammlung gerade ein Beweis dafür, daß sie den rechten Mann getroffen hatte. Es wurde dem Bischof entgegnet, „Gott wolle nicht, daß ein Sohn so vieler Thränen untergehe", und Bruno fügte sich. Ebenso sträubte sich sein Nachfolger, der Bischof Gebhard von Eichstedt, als er im Jahre 1054 zum Papst erwählt wurde. Der Nachfolger des letzteren, Friedrich von Lothringen, mußte von den Römern mit Gewalt zur Wahlstätte in St. Pietro in Vincoli geschleppt werden. Auch Papst Alexander II. erklärte auf der Synode zu Mantua im Jahre 1064, daß er gegen seinen Willen und trotz seiner Widerreden zum Papst gewählt und geweiht worden sei. Ebenso ließ sich Gregor VII. im Jahre 1073 „wider Willen und unter heftigem Widerstreben", wie er an den Erzbischof Wibert von Ravenna schrieb, die Bürde des Papsttumes auflegen [1]). Mit noch größerem und nachhaltigerem Widerstreben nahm der Abt Desiderius von Monte Cassino seine Wahl zum Papste an. Erst nachdem er selber eine bereits auf ihn gefallene Wahl für ungültig erklärt und eine zweite Wahl abgelehnt hatte, ließ er sich im Jahre 1087 zur Annahme der Würde bewegen. Als der Bischof Wazo von Lüttich inthronisiert wurde, brach er in heftige Thränen aus. Der heil. Norbert lehnte im Jahre 1126 seine Wahl zum Erzbischof von Magdeburg standhaft ab. Mit Gewalt mußte er vor den Kaiser Lothar geführt werden, der ihm alsdann den Bischofsstab in die Hand zwang. Mit vielen Thränen erklärte er sich endlich zur Annahme der Wahl bereit.

---

[1]) Reg. I, 3.

Die Verneinung der Welt bildete das Wesen der Tugend, wie die Bejahung derselben das Wesen des Lasters. Auf die Verneinung des Irdischen wurde jede einzelne Tugend zurückgeführt. „Die Klugheit ist die Erkenntnis der zu erstrebenden und zu vermeidenden Dinge," heißt es in einer theologischen Schrift des zwölften Jahrhunderts. Als die ersteren aber wurden die himmlischen, als die letzteren die irdischen Güter bezeichnet [1]). „Die Tapferkeit ist die Festigkeit der Seele gegen die zeitlichen Beschwerden," heißt es ebendort. Als diese Beschwerden wurden die Versuchungen des Fleisches und des Teufels bezeichnet, welche sich der Sorge für das ewige Seelenheil entgegenstellen. „Die Mäßigkeit ist die Zügelung der Begierde gegen die fleischlichen Ergötzungen." Die letzteren wurden „in den Sorgen für diese Welt" zusammengefaßt. Eine Abhandlung über die göttliche Liebe unterschied sieben Tugenden, den Glauben, die Hoffnung, die Mäßigung, die Klugheit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit und die Liebe, welche mit den sieben Wochentagen verglichen wurden. Die ersten sechs Tugenden wurden den sechs Arbeitstagen, die siebente Tugend aber, die Liebe, wurde dem Sabbathtage gleichgestellt. Wie nun die Werktage ihren Abschluß in dem Sonntag der Ruhe finden sollten, so die Tugenden ihre Vollendung in der göttlichen Liebe [2]). Alle Tugenden, die nicht aus dieser Wurzel stammen, sind tot. Die Liebe zu Gott aber wurde als der Inbegriff der Weltverneinung gedacht. „Die Charitas ist die Verachtung der Welt und die Liebe zu Gott," sagte der Cistercienserabt Ogerius [3]). „Die Liebe zu Gott zieht den Menschen von der Welt, die Liebe zur Welt den Menschen von Gott ab [4]). So gipfelten alle Tugenden in der Liebe zu Gott, diese aber in der Verneinung des Irdischen.

Wie nun die Tugend ihren Ursprung in der Liebe zu Gott und in dem Hasse gegen die Welt fand, so hatte umgekehrt das Laster seinen Quell in dem Zweifel an Gott, der Zweifel an Gott

---

[1]) Bernhard v. Clairvaux l. c. t. 2, p. 709.
[2]) Bernhard v. Clairvaux l. c. t. 2, p. 419.
[3]) L. c. p. 625.
[4]) L. c. sermo IX, p. 634.

aber seinen Grund in der Liebe zur Welt. „Wenn wir genauer zusehen, so werden wir finden, daß fast alle Laster aus dem Laster der Ungläubigkeit entstehen“ [1]), heißt es in einer dem Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen theologischen Abhandlung. Diese Ansicht, daß der Zweifel an Gott der Ursprung der Sünde sei, veranlaßte das Mittelalter, auf das eindringlichste vor demselben zu warnen. Die weltliche wie die geistliche Litteratur hat es darum an Warnungen vor dem Zweifel nicht fehlen lassen. Im Heliand mahnt Johannes der Täufer seine Zuhörer, indem er die Botschaft vom Himmelreich verkündet:

„Ni lâtad iwan hugi twiflean“ [2]).
(Nicht laßt euren Sinn zweifeln.)

In der Bergpredigt sagt Christus zum Volke:

„Ef he im than lâtid is môd twehôn
Than wirdid im waldand gram“ [3]).
(Wenn er sich dann läßt sein Gemüt zweifeln,
Dann wird ihm der Waltende gram.)

Seine Jünger warnt er,

„that sie im nie lêtin irô hugi twîflian“ [4]).
(Daß sie sich nie ließen ihr Gemüt zweifeln.)

Konrad von Würzburg pries in seiner „Goldenen Schmiede“ die göttliche Jungfrau wegen ihres zweifellosen Glaubens mit den Worten:

„ich prîse an dir daz starke dinc
vür mangen hôhen tugende kraft,
daz dû nie würde zwifelhaft
an der drivaltikeite“ [5]).

Auch in der weltlichen Dichtung fand diese Auffassung einen Aus-

---

[1]) Bernhard v. Clairvaux l. c. t. 2, p. 505.

[2]) Deutsche Dichtungen des Mittelalters von K. Bartsch Bd. 4, S. 53, V. 948.

[3]) L. c. S. 72, V. 1374 und 1376.

[4]) L. c. S. 208, V. 4705.

[5]) V. 1142 ff.

druck. Wolfram von Eſchenbach begann ſeine Dichtung Parzival und Titurel mit den Worten:

„Ist zwîvel herzen nâhgebur (Nachbar)
daz muoz der sêle werden sûr."

Die Königin Herzeloide bittet den jungen Parzival, ſeine Gedanken vom Teufel und Zweifel abzuwenden [1]). In der Einleitung zum Willehalm erklärte Wolfram, daß die Taufe ihn „zwîvels hât erlôst" [2]). Im Reinfried von Braunſchweig heißt es:

„der âne zwivels flecken
ie siner (Gottes) helfe ruohte
und gnâde an in suohte,
dem was sîn trôst und helf bereit" [3]).

Die durch den Zweifel der Seele drohenden Gefahren veranlaßten Berthold von Regensburg, in ſeiner Predigt von den ſieben Tugenden ſeine Zuhörer zu warnen, „zuo vaste in den heiligen kristen glouben" zu ſehen, denn „swer vaste in die sunnen siht, in den brennenden glast, der wirt von ougen sê boese, daz er ez niemer mêr gesiht".

Die Verneinung des Irdiſchen bildete demnach das Prinzip der mittelalterlichen Sittenlehre, den Goldgrund in dem geſamten Kulturbilde des Mittelalters. Einer ſolchen Religioſität mußte der in der Welt- und Selbſtverleugnung geſchulte Asket als das Idealbild des Menſchen erſcheinen. Männer wie Gregor VII., Bernhard von Clairvaux, Norbert von Premontré, Franziskus von Aſſiſi, Dominikus, und Frauen wie Eliſabeth von Thüringen, Katharina von Siena, waren die beliebteſten Idealgeſtalten des Mittelalters, Menſchen, deren ganzes Streben darauf gerichtet war, alle natürlichen Empfindungen in ſich zu ertöten und durch dieſe Abtötung jene Schranke zu durchbrechen, welche ſie von der Welt des Ueberſinnlichen getrennt hielt. Viele dieſer idealen Menſchen haben ſich in dem Eifer ihrer körperlichen Ab-

[1]) Buch 3, V. 113 f.
[2]) V. 23 f., herausgeg. von K. Lachmann, Berlin 1833.
[3]) V. 52 ff.

tötung frühzeitig verzehrt. Franziskus von Assisi verlor sein Augenlicht durch das viele Weinen über seine Sünden und Christi Tod. Der gekreuzigte Christus war der Stern seines Lebens. Franziskus war in der That auch hinsichtlich seiner geistigen wie leiblichen Persönlichkeit wohl das vollkommenste Abbild des gekreuzigten Erlösers. Trug er doch, wie die Legende erzählt, die Wundenmale Christi an seinem Leibe. Katharina von Siena hatte ihren Körper durch vieles Fasten so geschwächt, daß sie seit ihrem 28. Lebensjahre fortgesetzt leidend wurde und fünf Jahre später, im Jahre 1380, ihren grausamen Bußübungen unterlag.

Die vollkommenste Verwirklichung fand demnach die religiöse Idee in dem Mönchstum. Darum galt dem Mittelalter das letztere als das Ideal des menschlichen Lebenswandels, als das Bild der Vollkommenheit. Das Klosterleben erfüllte alle Bedingungen der Nachfolge Christi, indem es in seinen Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams Verzicht leistete auf alle irdischen Beziehungen, auf Eigentum, Familie und Vaterland. Die Mönche waren „himmlische Menschen oder irdische Engel“ [1]). Ein im Jahre 1137 verstorbener Karthäuserprior, Namens Guigo, schrieb seinen geistlichen Brüdern: „Euer Beruf ist der höchste, er läßt die Himmel hinter sich, ist den Engeln gleich, der Reinheit der Engel ähnlich. Denn ihr habt nicht nur jede Heiligkeit, sondern die Vollkommenheit jeder Heiligkeit, das höchste Maß aller Vollendung gelobt“ [2]). Das Kloster war das „Kanaan“, welches der Welt als dem „Aegyptenlande“ gegenübergestellt wurde. Der Austritt aus dem letzteren in das erstere wurde als eine „Bekehrung“ bezeichnet [3]). Die Mönche nannten sich Konversen, Bekehrte, ein Ausdruck, welcher später auf die den Klöstern sich anschließenden Laienbrüder übertragen wurde. Ein Mönch zu Petersthal, der Kreuzfahrer gewesen, vor Damiette gefangen worden

[1]) Vgl. Sudendorf, Registrum oder merkwürdige Urkunden für die deutsche Geschichte T. 2, Nr. 80.

[2]) Ep. ad fratres de monte Dei lib. 1, c. 2 in Bernhard. Clairv. opp. Parisiis 1719, t. II, p. 206.

[3]) Vgl. z. B. die Schrift des Mönches Hermann über die Wunder der heiligen Maria von Laon l. 3, c. 7; M. G. t. XII, p. 659.

und nach seiner Befreiung in das genannte Kloster getreten war, bat im Jahre 1244 seinen Freund, einen Domscholaster Namens Menardus zu Hildesheim, den er wegen seiner Kenntnis und Weisheit in geistlichen Dingen hochschätzte, flehentlich, daß er sich „bekehren", d. h. daß er Mönch werden möchte. Selbst das geistliche Amt eines Domscholasters schien diesem Mönche der Welt noch zu nahe zu stehen. Auch der Uebertritt von diesem in das Kloster erschien ihm als eine „Bekehrung". Er gab seinem Freunde die Versicherung, daß er nicht aufhören wolle, „Gott zu bitten, daß er, der den Saulus bekehrt habe, auch den Menardus bekehren möge" [1]). Der Propst Gerhof von Reichersberg hielt die Weltgeistlichen geradezu für verlorene Sünder, insofern sie nicht nach den Regeln des heil. Augustin lebten, welche nicht allein die Ehe, sondern auch den eigenen Besitz verboten und ein konventartiges Leben vorschrieben. Demgemäß wurde die Rückkehr von dem Kloster zur Welt als ein Rückfall vom Stande der Gnade in den Stand der Sünde und des Todes angesehen. Bernhard von Clairvaux beklagte einen jungen Menschen, der auf Bitten seiner Verwandten und Freunde aus dem Kloster in die Welt zurückgegangen war, als einen Verlorenen. Er bat denselben brieflich, doch wieder in das Kloster zurückzukehren, ehe er mit gebundenen Händen und Füßen in jene Finsternis des ewigen Todes geworfen werde, wo Weinen und Zähneklappern sei [2]).

2. Die hierarchische Politik.

Aber dieselbe asketische Religiosität, welche auf der einen Seite in die weltvergessene Einsamkeit der Mönchszelle und zu der demutsvollsten Selbsterniedrigung führte, war auf der anderen

[1]) Sudendorf l. c.
[2]) Ep. 112.

Seite der Weg zu dem innersten Getriebe der weltlichen Geschäfte und zur Höhe des irdischen Machtgebotes.

Da die Kirche und insbesondere der römische Stuhl nach der allgemeinen Ansicht des christlichen Abendlandes mit der Stellvertretung Gottes betraut war, so erhob der letztere den Anspruch auf den ganzen Inhalt des göttlichen Regimentes für den Umkreis der irdischen Verhältnisse. Es ergab sich aus diesem göttlichen Imperium der Kirche dieselbe Eroberungspolitik, welche auch das Kaisertum verfolgt hatte. Die ganze Kraft der Kirche sammelte sich in dem Bestreben, alle Gewalten der Erde sowohl innerhalb der christlichen als auch der noch nicht christianisierten Völker ihrem Machtgebote zu unterwerfen. Der Kampf zwischen dem Papsttum und den weltlichen Staatsgewalten der Christenheit sowie der Kampf gegen Heidentum und Islam bildeten denn auch die ausschlaggebenden Gesichtspunkte in dem Zeitraume von Gregor VII. bis Bonifacius VIII. Doch hat die Kirche ihre Eroberungspolitik in viel größerem Stile und mit weit größeren Erfolgen durchzuführen verstanden als das Kaisertum. Die unermeßliche Ueberlegenheit des mit gesammelter Kraft wirkenden Romanentums über die individualistische Zersplitterung des Germanentums offenbarte sich in diesem Wettkampfe zwischen dem Papsttum und dem Kaisertum. Indem aber die Kirche die weltlichen Verhältnisse ihrem Machtgebote unterwarf, erhielt ihre verneinende Askese ein positives Korrelat, indem sie eben mit dieser Eroberungspolitik ihre eigenen Ordnungen und Gesetze an die Stelle der verneinten weltlichen Ordnungen einführte. Der religiöse Geist des Mittelalters verneinte Staat, Ehe, Güterwirtschaft, Recht, Kunst und Wissenschaft in ihren selbständigen weltlichen Formen, weil er dieselben nach göttlichen Gesetzen gestalten wollte. Die Idee des in der Kirche verwirklichten übersinnlichen Gottesstaates wurde zum allgemeinen Gesetz der Weltverhältnisse erhoben. Die Ordnung des himmlischen Reiches, welche in diesem Gottesstaate sichtbare Gestalt gewonnen hatte, wurde als das Vorbild aller menschlichen Ordnungen hingestellt. Die Lebensformen der Menschheit sollten zu einem Sinnbild der übersinnlichen Welt gestaltet werden. Staat, Familie, Güterwirtschaft, Recht, Kunst und

Wissenschaft sollten in sinnlichen Formen das Leben der Heiligen abbilden. Die sinnliche Welt sollte ein Gleichnis der übersinnlichen Welt darstellen. Die Gestaltung dieser transcendenten Symbolik der irdischen Dinge war das schöpferische Prinzip der religiösen Metaphysik, der Endzweck der kirchlichen Weltherrschaft.

Daher waren denn die Mönche, eben weil sie die irdischen Dinge am vollständigsten verneinten, die berufensten Organe für den ersteren Zweck der kirchlichen Politik, den Aufbau der neuen göttlichen Weltordnung innerhalb der Christenheit. Sie waren als die größten Eiferer für die weltverachtende Askese die eigentlichen Vertreter der päpstlichen Weltherrschaft. Die Kirche des Mittelalters stand deshalb auch ganz unter der Führung des Ordensklerus. Jahrhunderte lang gingen zahlreiche, vielleicht die meisten Bischöfe aus dem Kloster hervor. Auch manche Päpste dieses Zeitalters waren aus dem Kloster hervorgegangen, Papst Stephan X. aus der Abtei Monte Cassino, Gregor VII. aus dem auf dem Aventin gelegenen Marienkloster, Viktor III. ebenso wie der erstere aus Monte Cassino, Urban II. war Cluniacensermönch gewesen und später Bischof von Ostia geworden. Die Synode zu Nimes vom Jahre 1096 erklärte sogar in einem Kanon, daß die Priestermönche für die Ausübung der geistlichen Funktionen geeigneter seien als die Weltgeistlichen.

Die Geltung des Mönchstumes in der Kirche steigerte sich in demselben Maße wie die asketische Zucht seiner Lebensführung. Die Aufeinanderfolge der Mönchsorden von den Benediktinern bis zu den Franziskanern und Dominikanern stellte eine Entwicklungsreihe dar, welche mit maßvoller Enthaltsamkeit begann und mit einer bis an die Grenze der Selbstvernichtung hinanreichenden Askese endete. Die im Jahre 910 gestifteten Cluniacenser suchten in der Strenge der Zucht die Benediktinerklöster zu übertreffen. Die im Jahre 1084 gestifteten Karthäuser erstrebten dasselbe gegenüber den Cluniacensern, die im Jahre 1098 gestifteten Cistercienser gegenüber jenen beiden. Bernhard von Clairvaux, welcher den letzteren ihre Ordensregeln und einflußreiche Stellung gab, tadelte heftig die Prachtliebe und Ueppigkeit der Cluniacenser, welche vordem die bewunderten Heroen der Askese gewesen waren.

Die im Jahre 1119 gestifteten Prämonstratenser suchten gleichfalls die bisherigen Orden in der Zucht zu überbieten. Ihr Stifter, der heil. Norbert, wählte für die Errichtung des Mutterklosters Premontré absichtlich eine ungesunde Gegend, damit die Mönche den Gefahren des Todes recht ausgesetzt sein sollten. Er selbst machte sich später als Erzbischof von Magdeburg durch seine mönchische Strenge den Klerikern wie den Laien seiner Diöcese verhaßt. Ueber allen aber standen die Bettelorden des 13. Jahrhunderts, die Franziskaner und Dominikaner, deren Grundsatz die vollständige Besitzlosigkeit der einzelnen wie der Konvente war. Diese völlige Mittellosigkeit zwang beide Orden, ihre Niederlassungen, abweichend von allen bisherigen Traditionen des Mönchstumes, nicht in der Einsamkeit der Wälder und Berge, sondern mitten in den volksreichen Städten zu wählen, weil sie nur hier ihren Unterhalt durch Betteln fristen konnten. „Wie ein Stern von dem anderen sich durch seine größere Helligkeit unterscheidet, so sind die einen heiliger als die anderen", sagte Johannes von Salisbury von den verschiedenen Mönchsorden [1]).

In gleichen Verhältnisse mit dem asketischen Prinzip steigerte sich die hierarchische Politik des Mönchstumes. Wie in den Anfängen des abendländischen Mönchstumes die asketische Richtung nur maßvoll vertreten war, so lag auch die hierarchische Politik desselben noch in unentwickeltem Keime. Auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung aber waren die Mönche die eigentlichen Heißsporne der päpstlichen Eroberungspolitik. In Charakter und Wirken wesentlich verschieden waren die Gestaltungen, welche die Geschichte des Mönchstumes im Laufe der Jahrhunderte aneinander reihte. Das Leben der alten Benediktiner, welche Wildnisse rodeten, die Weinrebe pflanzten und sich in das Studium der altchristlichen und antiken Litteratur vertieften, hatte wenig mit der Thätigkeit der Franziskaner gemein, welche keine Scholle Land zu eigen besaßen und das wissenschaftliche Studium als ein unnützes Spiel der Eitelkeit betrachteten, oder mit dem Leben der Dominikaner, welche mit dem Bettelsack über Land zogen, dem Volk das

[1]) Polycr. l. 7, c. 23.

Reich Gottes verkündeten und zum Kampfe gegen die Ketzer aufriefen. Und dennoch war es dasselbe Ziel, an dessen Erreichung jene wie diese arbeiteten, war es dasselbe hierarchische Ideal, welches jene wie diese, wenn auch in verschiedenem Maße beseelte. Nur die wechselnden Zeitverhältnisse nötigten das Mönchstum, den Schwerpunkt seines Wirkens wiederholt zu verlegen, indem es jedoch den leitenden Gedanken desselben unwandelbar festhielt und mit immer größerer Klarheit und Energie zu erreichen strebte. In den Jahrhunderten, in welchen den weitaus größten Teil der mittel- und nordeuropäischen Länder eine ungeheure Wald- und Sumpfwildnis deckte, in welchen der aus dieser rauhen Natur erwachsene kriegerische Geist der Bevölkerung der christlichen Lehre die größten Hindernisse entgegenstellte, erlangte die Kirche dadurch eine so große Bedeutung, daß sie durch die Pflege der Landwirtschaft, der Gewerbe und der Wissenschaft die Sitten zu mildern und die Bevölkerung an eine stetige Kulturarbeit zu gewöhnen suchte. Darum war der von Benedikt von Nursia im Beginn des sechsten Jahrhunderts gestiftete Orden, welcher sich außer seinen asketischen Uebungen vor allem mit landwirtschaftlichen Aufgaben beschäftigte, das für die damaligen Verhältnisse geeignetste Instrument zur Erreichung der kirchlichen Zwecke. Als die Kirche im elften Jahrhundert reich und mächtig genug war, um sich aus der bisherigen Abhängigkeit vom Staate zu lösen und der Kampf gegen die Priesterehe, die Simonie und die weltliche Investitur die wichtigste Aufgabe in dem weiteren Ausbau des irdischen Gottesstaates war, wurde der in den Cluniacensern reformierte Benediktinerorden politisch und stellte jene Aufgabe an die Spitze seines Programms. Die Trennung von Staat und Kirche war hauptsächlich das Werk der Cluniacenser. Als etwa zwei Jahrhunderte später der Klerus durch seinen Reichtum und seine Ueppigkeit das Ansehen der Kirche gefährdete und die Entstehung ketzerischer Irrlehren veranlasste, übernahmen die beiden Orden der Franziskaner und Dominikaner die Aufgaben, welche die Erhaltung und Fortbildung der christlichen Kirche erforderten, indem jene die Christenheit zur evangelischen Armut, diese zur Rechtgläubigkeit zurückzuführen suchten. Diesen gesteigerten hierarchischen Zwecken entsprechend, hatten sich

die Mönchsorden an immer weitere Kreise des Volkes gewandt und eine immer breitere seelsorgerische Thätigkeit entfaltet. Die Benediktiner hatten sich aus der Welt in die Stille ihrer Klöster zurückgezogen, indem sie vorwiegend die Pflege ihres eigenen Seelenheiles in Betracht zogen. Die Cluniacenser traten aus den Klostermauern heraus, um insbesondere den Ordens- und Weltklerus in ihrem Sinne zu bekehren. Die Bettelorden des 13. Jahrhunderts endlich richteten sich an alle Kreise des Volkes. Die Missionsarbeit in Stadt und Land war der Zweck ihrer Stiftung, der bleibende Schwerpunkt ihres Wirkens. Dieser agitatorische kirchliche Zweck bestimmte sie ebenso sehr wie das Armutsgelübde, den Ort ihrer Niederlassung nicht in entlegener Einsamkeit, sondern in den Mittelpunkten des Verkehres, in den Städten zu wählen. „Diejenigen, welche zu Beginn ihrer Bekehrung sich entschlossen hatten, in tiefster Demut und Armut Christus zu dienen, herrschen jetzt unter dem Vorwande der Beratung und Belehrung in den Pfalzen der Könige und an den Höfen der Fürsten", klagte die pariser Akademie im Jahre 1255 dem Papste Alexander IV. über die Dominikaner[1]). Die veränderten Zeitverhältnisse stellten jedesmal andere Aufgaben an die Spitze der kirchlichen Bestrebungen. Der Gedanke, diesen wechselnden Aufgaben, welche das Streben nach dem unverrückt feststehenden Ziele ergab, zu genügen, veranlaßte die Reformen der alten und die Stiftung neuer mönchischer Orden. Das Ideal des Mönchstumes blieb immer dasselbe, nur die Methode, welche zur Erreichung desselben hinführen sollte, war je nach dem Wechsel der Zeiten verschieden.

Doch beschränkte sich das Mönchstum keineswegs auf die Belehrung und Bekehrung des Volkes, es nahm selbst an der gewaltsamen Unterdrückung und Ausrottung der christlichen Häresien einen entscheidenden Anteil. In den Händen des Cistercienserabtes Arnaud lag die Leitung des Krieges gegen die Albigenser im südlichen Frankreich. Die Briefe desselben an Innocenz III. bezeugen, mit welcher beispiellosen Grausamkeit der Abt und die von ihm geführten Mannschaften diesem Geschäfte oblagen.

---

[1]) Du Boulay, hist. universit. Parisiens. t. III, p. 291

„Keinen Stand, kein Geschlecht haben die unsrigen verschont, bei zwanzigtausend Menschen haben sie mit der Schärfe des Schwertes getötet. Ein ungeheures Gemetzel wurde unter den Feinden angerichtet, die ganze Stadt ist ausgeplündert und verbrannt. Wunderbar hat Gottes Strafgericht gegen die letztere gewütet". So schrieb Arnaud triumphierend dem Papste über die Eroberung der Stadt Beziers im Jahre 1209 [1]). Im gleichen Blutrausche des religiösen Welthasses erzählte der Mönch Peter von Vaux-Cernay die Ereignisse des Albigenserkrieges. Nach der Eroberung der Stadt Lavaur im Jahre 1211 verbrannten, wie der Mönch erzählt, die Soldaten des Kreuzzugsheeres „unzählige Ketzer mit ungemeiner Freude" [2]). Bei der Einnahme eines anderen festen Platzes (de Casser) machten die Bischöfe vorher wenigstens einen Bekehrungsversuch, weil der Ort nicht erobert, sondern vertragsmäßig übergeben war. Als der Versuch aber ohne Erfolg blieb, fielen die Soldaten über die Ketzer her und verbrannten auch diese „mit ungemeiner Freude" [3]). Dominikanermönche ferner waren es, welche in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts die norddeutschen Lande durchzogen und den Vernichtungskrieg gegen die von dem Erzbischof Gerhard von Bremen und dem Inquisitor Konrad von Marburg zu Ketzern gemachten Stedinger predigten. Die letzteren wurden alsdann mit derselben Gründlichkeit vertilgt wie die Albigenser.

Die weitere Aufgabe der kirchlichen Eroberungspolitik war die Ausdehnung ihres Herrschaftsgebietes über die noch nicht christianisierten Völker, insbesondere über das heilige Land als die Geburtsstätte der christlichen Glaubenslehre, um auch hier den Gottesstaat zu errichten. Nirgends war der asketische, transcendente Charakter des kirchlichen Machtgebotes so sichtbar als in den Kriegszügen der christlichen Nationen gegen die Heiden und Ungläubigen. In diesen Unternehmungen erreichte die kirchliche Askese ihre höchste Spannung. Da die Kirche als die irdische Wirklichkeit der religiösen

---

[1]) Ep. Innoc. ed. Baluze t. II, p. 374.
[2]) Bouquet XIX, 46.
[3]) L. c. XIX, c. 47.

Idee galt, so fielen alle Andersgläubigen unter den Begriff der gottfeindlichen Welt. Sie waren Ungläubige, Atheisten, da ihr Gott ein selbstgemachter Götze war. „Juden, heiden, ketzer", sagte Berthold von Regensburg, „dienent gote niemer niht, im dienent niwan kristenluite. Sie waenent im aber dienen, ez ist im aber widerdienst und ein widerdriez und dâ van dienent im niewan kristenluite" [1]). Als das Heer des lateinischen Kaisers Heinrich dem Heere der Komnenen gegenüberstand, wies ein Kaplan mit einem Kruzifix auf den Feind, indem er den Soldaten des christlichen Heeres zurief: „alle diese Menschen, welche ihr da seht, glauben weder an Gott noch an seine Macht" [2]). Da also die Andersgläubigen nicht Gott, sondern der Welt dienten, so mußten die ersteren ebenso hassenswert sein wie die letzteren. Wie die Welt, so mußten auch jene bekämpft und überwunden werden. Das Gebot der Nächstenliebe konnte daher auf diese Ungläubigen keinen Bezug haben. Berthold von Regensburg war folgerichtig genug, für den Begriff des Nächsten in dem neunten und zehnten mosaischen Gebote das Wort „ebenkristen" einzusetzen. Das neunte Gebot lautet ihm zufolge: „du solt dînes ebenkristen dinc niht ze unrechte begern" und das zehnte: du solt dînes ebenkristen gemahel niht gern" [3]). Den Heiden und Ungläubigen gegenüber bestand nur die Verpflichtung der Bekehrung oder Vernichtung. Wo die Bekehrung nicht erwirkt werden konnte, oder wo der Kirche sogar ein thätlicher Widerstand entgegengesetzt wurde, da erforderte die Erhaltung und Ausbreitung des göttlichen Reiches die Vernichtung dieser widerstrebenden Mächte. Insbesondere erschien der Kampf mit dem Islam als ein Kampf mit Sünde und Welt, als ein „Gottesdienst". „Aus dem Staate des Herrn sollen alle vertrieben werden, die Unrecht thun, welche danach verlangen, die in Jerusalem beruhenden, unschätzbaren Reichtümer des christlichen Volkes zu rauben, die Heiligtümer zu verunreinigen und das Heiligtum Gottes zu besitzen. Beide Schwerter

[1]) Bd. 1, herausgeg. von Pfeiffer, S. 377.
[2]) Histoire de l'empereur Henri par Henri de Valenciennes c. VII.
[3]) Bd. 2, herausgeg. von Strobl, S. 200.

(das weltliche und das geistliche) der Gläubigen sollen gegen den Nacken der Feinde fahren und allen Hochmut zerschmettern, der sich gegen die göttliche Wissenschaft, das ist gegen den Glauben der Christen erhebt, damit die Heiden nicht sagen können: „Wo ist ihr Gott?“ rief Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern zu [1]).

An diesem Gedanken entflammte sich die religiöse Begeisterung der Kreuzzüge. Es war im Jahre 1095, als vom Süden Frankreichs her die religiöse Begeisterung der Glaubenskriege aufrauschte, welche bald alle bestehenden Verhältnisse in Familie, Gesellschaft und Staat aufzulösen schien und die abendländischen Völker nur in dem einen Gedanken gefesselt hielt, das heilige Grab den Händen der Ungläubigen zu entreißen. Der Kampf gegen den Islam wurde in allen Beziehungen auf einen transcendenten Ursprung zurückgeführt. Er war nicht auf menschliche, sondern auf göttliche Anregung erfolgt [2]). Christus war der „Herzog“ und „Feldherr“ des Heeres. Die Kreuzfahrer waren die „Krieger Christi“, die „Kämpfer Gottes“. „Die Schlachtreihen des Herrn“ nannte sie Honorius III. in einer an die Kreuzfahrer der Diöcese Köln gerichteten Bulle vom Jahre 1217. Ihre Kriegszüge waren „Pilgerfahrten“, ihre Schlachtgesänge waren „Bußlieder“. Ihre Gegner, die Sarazenen und Türken, waren die „Feinde Christi“, die „Streitmacht des Teufels“. Die Thaten der Kreuzzugsheere geschahen „im Dienste des himmlischen Königs“, sie waren die „Thaten Gottes“. Der Gegenstand des Kampfes war „das heilige Land“, die Stätten, wo „die Füße des Herrn gewandelt hatten“, „wo der Leichnam des Herrn geruht hatte“. Das Grab Christi hatte gewissermaßen als die Wiege der christlichen Erlösung unter den denkwürdigen Stätten der letzteren den Vorrang [3]). Die Befreiung des heiligen Landes wurde daher in der Regel als die Befreiung des heiligen Grabes bezeichnet. Der Lohn der Streiter war „nicht eine vergängliche Krone und ein zeitlicher Ruhm, sondern eine unvergängliche Krone und ein ewiger Ruhm“, wie

[1]) Exhortatio ad milites templi c. 3.
[2]) Ekkeh. Hieros. c. 1. 1.
[3]) Bernhard. Clairv. exhortat. ad milites templi c. XI.

Innocenz III. den Kreuzfahrern der Diöceſe Köln erklärte. Gott ſelbſt, verhieß Honorius III. in jener oben bezogenen Bulle, erwarte die Streiter am heiligen Grabe mit ausgebreiteten Armen, um ſeine geliebten, längſt begehrten Söhne zu empfangen. Ueberall war dieſer heilige Krieg von der religiöſen Idee der Kirche durchſtrahlt. Die Krieger des erſten Kreuzzuges, welche nach der Eroberung Jeruſalems im Blute der Sarazenen raſten und nach Vollendung ihrer Arbeit mit blutigen Schwertern und zerknirſchten Herzen zum heiligen Grabe eilten, um hier der ſündenvergebenden Gnade teilhaftig zu werden, waren eine ergreifende Illuſtration jener in der Weltvernichtung ſich bethätigenden Weltherrſchaft der Kirche. Die geſchichtliche Legende hat den asketiſchen Charakter der Kreuzzüge treffend ausgeſprochen, indem ſie den Einſiedler Peter als den eigentlichen Urheber des erſten Kreuzzuges bezeichnete. Der von asketiſchen Uebungen abgemagerte, von religiöſem Eifer glühende, an der Spitze der Kreuzfahrer in den Kampf gegen die Ungläubigen ziehende Eremit war die ſagenhafte Perſonifikation der zu einer welterobernden Idee gewordenen Askeſe.

Faſt anderthalb Jahrhunderte lang bildeten die Kreuzzüge den Brennpunkt aller Intereſſen der abendländiſchen Welt. Männer verließen ihre Frauen, Söhne ihre Eltern, Vaſallen traten aus ihrer Lehnspflicht, Hörige aus ihrer Dienſtpflicht, um in dem heiligen Kriege mitzukämpfen. Verbrechern wurde die Strafe erlaſſen, wenn ſie ſich an einer Kriegsfahrt nach dem heiligen Lande beteiligen wollten. Selbſt den Geiſtlichen, welchen ſonſt jede Beteiligung am Kriege aufs ſtrengſte verboten war, wurde hinſichtlich des Kampfes gegen die Sarazenen wohl eine Ausnahme geſtattet. Geiſtliche nahmen teil an der Leitung der kriegeriſchen Operationen oder gingen, wenn auch mit dem Kruzifixe ſtatt mit dem Schwerte, den in die Schlacht ziehenden Heerhaufen voran [1]). Zu Hauſe ſollten, nach dem Beiſpiele Gideons, nur die Unnützen bleiben, wie Papſt Innocenz III. in einer Bulle für die Diöceſe Köln erklärte. Mit Entrüſtung wandte ſich Ekkehard von Aura

[1]) Vgl. Gerhoh von Reichersberg, comment. in psalm. 64, c. 53, Migne t. 194.

gegen diejenigen, welche sich dem göttlichen Kriegsdienste fernhielten und in „epikuräischer Weise den breiten Weg der Lüste dem schmalen des göttlichen Dienstes vorziehen, Weltliebe als Klugheit, Verachtung derselben als Thorheit, d. h. den Kerker als Vaterland, die Finsternis als Licht, das Böse als Gutes, den Tod, o Schmach! verblendeten Herzens als Leben ansehen“ [1]). Als der Markgraf Bonifacius von Montferrat im Jahre 1201 die französische Baronie gegen die Sarazenen führen wollte, sang der provenzalische Dichter Gaucelm Faidit: „Wer nicht mitzieht, der entehrt sich selber, denn ich fürchte, Gottes Zorn wird jeden treffen, der ohne Grund zurückbleibt“ [2]). Unsägliche Mühen und Leiden nahmen diese zahllosen Menschenmassen jahrelang auf sich, um die Feinde Gottes zu bekämpfen und an den Stätten zu beten, an welchen sich einst die weltbewegenden Ereignisse der christlichen Heilsgeschichte abgespielt hatten. Ihre ganze Existenz setzten dieselben als Opfer ein für die Herrschaft des Kreuzes und der Kirche. Darum sollten sie auch, sprach Papst Urban zu Clermont, das Zeichen des Kreuzes an ihre Brust heften. In dieser, alle Interessen in Anspruch nehmenden Erregung glaubte man Wunderzeichen am Himmel und auf Erden zu sehen und faßte dieselben als Mahnrufe Gottes zur Kriegsfahrt gegen den Islam auf [3]). Es ging das Gerücht um, Karl der Große sei von den Toten auferstanden [4]). Man glaubte, das Ende der Dinge stehe nahe bevor [5]). „Die ganze Welt,“ sagte Ekkehard, war erschüttert oder schien vielmehr sich umzuwandeln.“

Während sich für die innere Politik der Kurie, d. h. für die Unterordnung der christlichen Völker und Staaten unter die Kirche, der Ordensklerus als das geeignetste Instrument erwies, dienten der auswärtigen Eroberung gegen den Islam und das Heidentum am vorzüglichsten die geistlichen Ritterorden, die Johanniter,

---

[1]) Chron. universale M. G. t. VIII, p. 211, a. 1099.
[2]) Fr. Diez, Leben und Werke der Troubadours, S. 374.
[3]) Ekkeh. Hierosol. c. 10; c. 11, 1.
[4]) L. c. c. 11, 2.
[5]) Ekkeh. chronic. universale c. 43.

Templer und Deutschherren, welche die Bekämpfung jener beiden Mächte zu ihrem dauernden Berufe wählten. Und eben diese Ordensgesellschaften ließen jene Vereinigung von asketischer Zucht und herrschaftlicher Gewalt am sichtbarsten hervortreten. Das eigentümliche Wesen derselben beruhte gerade auf der Verbindung von mönchischer und ritterlicher Lebensführung. Um ihrem kriegerischen Zwecke sich ganz widmen zu können, legten die Mitglieder dieser Orden die mönchischen Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams ab. Die Ordensherren waren Ritter, welche den Kampf gegen den Feind als einen Kampf gegen Welt und Sünde auffaßten; sie waren Mönche, welche den Kampf gegen die letztere mit dem Schwerte führten. „Ihr seid Mönche den Tugenden und Krieger den Handlungen nach", sagte der Cluniacenserabt Petrus Venerabilis zu den Ordensrittern der Templerschaft[1]).

Der Kampf gegen den Islam, der gewissermaßen die auswärtige Politik der Kurie bildete, hatte übrigens eine erhebliche Rückwirkung auf die erstbesprochene Aufgabe der Kirche, die Unterwerfung der christlichen Staaten unter ihr Machtgebot, zur Folge, insofern derselbe nicht wenig dazu beitrug, die letztere Aufgabe zu fördern. Und zwar überstieg der Erfolg, welchen die Kirche durch diesen heiligen Krieg innerhalb der Christenheit erzielte, den auswärtigen Erfolg um ein Bedeutendes. Während die Eroberung des heiligen Landes, trotz des großen Aufwandes von Mitteln, nur in sehr ungenügendem Maße gelang, stellten die Kreuzzüge den Papst dagegen unbestritten an die Spitze der gesamten christlichen Welt. Vom Papste ging der Aufruf zum Kampfe gegen die Ungläubigen aus, er erhob allgemeine Steuern zur Bestreitung der Kriegsunkosten. Er befreite Vasallen von ihrer Lehnspflicht, Zinspflichtige von ihren Abgaben, er löste Schuldige von ihrer Strafe, wenn sie seinem Rufe zu den Waffen freiwillig folgten. Die Güter der Ausziehenden standen unter dem Schutze der Kirche. So lange die Besitzer auf der Fahrt begriffen waren, durften ihre Güter nicht berührt oder in irgend einer Weise belastet werden. Vielmehr sollte denen, welche jenseits des Meeres die gemeinsame

[1]) Lib. 6, epist. 26.

Sache der Christenheit führten, ein Teil ihrer Schulden erlassen werden. Auch durften keine Zölle von ihnen gefordert werden. Die Kriegsheere der Kreuzfahrer ferner standen wiederholt unter dem Befehle des Papstes oder seines Legaten. Niemals hat die Behauptung der Kirche, daß der Papst der höchste Herr und Richter des Erdkreises sei, eine so überzeugende Kraft besessen, als im Zeitalter der Kreuzzüge. Niemals standen die Machtmittel der Staaten der Kirche so sehr zur Verfügung, niemals wurden die Zwecke der Staaten denjenigen der Kirche in dem Maße untergeordnet als damals. Der Papst war durch die Kreuzzüge zum höchsten Richter, Gesetzgeber und Kriegsherrn der abendländischen Welt geworden. Das Ideal eines die ganze Christenheit umfassenden Gottesstaates hatte für diesen Zeitraum in dem weltherrschaftlichen Regimente der Kirche eine greifbare Gestalt gewonnen.

In den großen Hierarchen, welche die Begründer und Träger des päpstlichen Imperiums waren, hat der asketisch-transcendente Charakter des letzteren gewissermaßen eine persönliche Verkörperung gefunden. Gregor VII. war Mönch gewesen und lebte in mönchischer Askese, als er die Zügel des Weltregimentes führte. Der zur Gegenpartei gehörige Bischof Wido von Ferrara beschrieb in seiner Schrift „über das Schisma Hildebrands" das enthaltsame Leben des Papstes. „Er duldete," heißt es dort, „freudig Mangel, während er Ueberfluß hatte an den feinsten Gerichten. Er ertrug Durst und alle körperlichen Beschwerden, obwohl auf seinen Wink alles bereit gewesen wäre" [1]). Seine Speise bestand fast nur in gewöhnlichem Gemüse. „Während alle sich mit weltlichen Geschäften zu thun machten und in weltlichen Wünschen und Fragen lebten, ging er mit starkem Geiste über alles hinweg, indem er bedachte, daß dieses Leben eine Pilgerfahrt, nicht aber die Heimat sei." Der religiöse Glaube, der ihn bewegte, sich selber zu einem „Tempel Christi" zu machen, trieb ihn auch dazu, die Welt außer ihm dem göttlichen Willen zu unterwerfen. Er wollte die Herrschaft der Kirche, nicht aber aus persönlicher Herrschsucht, sondern

[1]) De scismate Hildebrandi lib. I, c. 1, M. G. t. XII, p. 155.

aus Eifer für die in der Kirche und in seinem Amte geoffenbarte göttliche Idee. Nicht persönliche Willkür, sondern der logische Zwang des Systems war der Leitstern seiner weltherrschaftlichen Pläne.

„Leben und Lehre standen nicht miteinander in Mißklang,"

sagte das Heldengedicht des Robert Wiskard über Gregor [1]). „Er war ausgezeichnet in jeder Tugend" und „glühend vom Eifer Gottes", bemerkte Lambert von Hersfeld [2]). Dieser Eifer Gottes war es, der ihm im Jahre 1073 in einem Briefe an den Herzog Gottfried den Jüngeren von Lothringen, als er die Verwicklungen mit Heinrich IV. kommen sah, das Wort des Propheten Jeremias in die Feder diktierte: „Verflucht sei der Mensch, der sein Schwert zurückhält vom Blute" [3]). Er stürzte dann die christlichen Staaten und insbesondere das Deutsche Reich in endlose Verwirrungen und verheerende Kriege, um auf den Trümmern der Welt das Kreuz zu pflanzen und den Frieden des Gottesstaates zu gebieten. Petrus Damiani bezeichnete diesen weltvernichtenden Gotteseifer Gregors mit treffenden Worten. Er nannte ihn „seinen schmeichlerischen Tyrannen, der ihn mit der Liebe des Nero hegte, mit Schlägen liebkoste, mit Adlerskrallen streichelte". Den geistreichsten Ausdruck für den Charakter Gregors fand er, wenn er den letzteren in demselben Briefe seinen „heiligen Satan" nannte [4]).

Ein echt mittelalterlicher Charakterkopf war ferner der heil. Norbert, der Stifter des Prämonstratenserordens. Auch in ihm wiederholte sich jenes eigentümliche Gepräge der mittelalterlichen Religiosität. Auch ihn veranlaßte nicht persönlicher Ehrgeiz [5]), sondern die göttliche Idee der Kirche und seines Amtes zur Geltendmachung der kirchlichen sowie seiner persönlichen Autorität. Er

[1]) L. 4, V. 266, M. G. t. 9, p. 296.

[2]) Lamberti annales a. 1073, M. G. t. V, p. 194.

[3]) Jerem. 48, 10.

[4]) Petri Damiani epist. ed. Constant. Caetanus Parisiis 1610 p. 35.

[5]) Das Gegenteil behaupten W. Bernhard in „Lothar von Supplinburg" und G. Hertel in seiner Einleitung zu der Uebersetzung der vita S. Norberti.

war von vornehmer Herkunft und reich begütert. Als einst ein neben ihm in die Erde fahrender Blitzstrahl ihn von der Ungewißheit und Flüchtigkeit des menschlichen Lebens überzeugt hatte, entschloß er sich, der Welt zu entsagen. Er gab dem Erzbischof Friedrich von Köln seine von demselben empfangenen Lehnsgüter zurück, verkaufte seine Allodien und schenkte den Gelderlös an die Armen. In bitterer Winterkälte trat er sodann mit zwei Gefährten eine Pilgerreise durch Frankreich an. Beide Gefährten aber erlagen bald den Mühen der Reise und ein dritter, der sich ihm nachträglich angeschlossen hatte, zog den Verbleib in einem Kloster dem Leben mit Norbert vor. Endlich fiel auch Norbert infolge der Kasteiungen und Anstrengungen in eine Krankheit, die er jedoch glücklich überstand. Als er dann den Kanonikern der Marienkirche zu Laon, welche ihn zu ihrem Abt erwählen wollten, seine asketischen Grundsätze mitteilte, standen dieselben erschreckt von der Wahl ab, indem sie erklären, daß Gott wohl züchtigen, nicht aber töten wolle [1]). Schließlich stiftete Norbert selber das Kloster Prämonstratum. Manche seiner neugewonnenen Anhänger aber verließen bald das Kloster, weil ihnen Norberts Regel zu streng war. Im Jahre 1126 wurde Norbert zum Erzbischof von Magdeburg erwählt. Er zog dann barfuß und so ärmlich gekleidet in den bischöflichen Palast zu Magdeburg ein, daß ihn der Thürhüter für einen Bettler hielt und ihn von der Schwelle zurückwies. Als Erzbischof aber waltete er seines Amtes mit derselben Energie und Härte, mit welchen er sich und andere durch seine asketischen Uebungen peinigte. Mit rücksichtsloser Strenge trieb er die Güter und Renten der Magdeburger Kirche ein. Mit derselben Rücksichtslosigkeit entfernte er die Weltgeistlichen aus dem Besitze der Marienkirche, weil dieselben ihm zu weltlich gesinnt erschienen. An ihre Stelle führte er seine asketischen Prämonstratenserm önche ein. Der Zorn gegen die herrische Gewaltthat Norberts war so groß, daß die Kleriker seiner nächsten Umgebung ihn wiederholt zu ermorden trachteten. Schließlich brachen die Magdeburger in offene Empörung aus. Doch gab Norbert den Drohungen des Volkes, welches

[1]) 2 Kor. 6, 9.

namentlich die Mönche aus der Marienkirche entfernt haben wollte, selbst dann nicht nach, als noch ein zweiter Aufstand gegen ihn ausbrach. Im Jahre 1133 begleitete er den König Lothar nach Italien und spielte in den Verhandlungen des letzteren mit dem Papste eine entscheidende Rolle. Als Innocenz II. geneigt schien, dem Kaiser die Investitur mit Ring und Stab zu überlassen, erklärte Norbert in Gegenwart des Kaisers dem Papste ins Gesicht: „Wenn du thust, was man von dir fordert, siehe, im Angesicht der Kirche widerspreche ich dir." Und Kaiser und Papst folgten seinen Worten. Die Brüder von Kappenberg widmeten dem Andenken Norberts einige Verse, in denen sie jene beiden Charakterzüge desselben, den Eifer für die asketische Zucht und die Macht der Kirche mit den Worten aussprachen, daß er „die Höhen der Welt verachtet" habe und „ein leuchtendes Gestirn zum Schutze der kirchlichen Rechte" gewesen sei. Der Welt zu Gunsten der Kirche entsagen, um durch die Kirche wieder die Welt zu beherrschen, dieser weltgeschichtliche Zug jener Zeit war auch das persönliche Schicksal Norberts.

Derselbe religiöse Typus hatte ferner in Bernhard von Clairvaux einen hervorragenden Vertreter gefunden. Bernhard war ein besonderer Freund der mönchischen Askese und des stillen, beschaulichen Lebens. Seine zahlreichen Schriften und Briefe sind eine fortlaufende Predigt über den Vorzug der von der Welt abgezogenen, in Gott befriedigten Kontemplation vor dem unruhigen, gefahrvollen Treiben der Welt. Er trat den Cluniacensermönchen als Sittenprediger entgegen, weil ihm diese zu weltlich gesinnt erschienen. Den erst kürzlich gegründeten und noch bedeutungslosen Cistercienserorden hob er durch seine asketische Strenge zu Ansehen und Geltung. In seiner persönlichen Lebensführung befleißigte er sich einer so strengen Enthaltsamkeit, daß er immer leidend war und auch infolge seines anhaltenden Fastens und Wachens gefährlich erkrankte. Aus Demut lehnte er die Würde eines Bischofs ab, welche ihm wiederholt angeboten wurde. Mit noch größerem Eifer als gegen die Cluniacenser, wandte sich Bernhard in seiner an den Papst Eugen III. gerichteten Schrift „über die Betrachtung" gegen die Habgier der römischen Kurie, welche alle Prozesse der Welt vor

ihr Forum zu ziehen suche, sowie gegen die politischen Machtansprüche des Papsttumes. Der logische Zwang des Systems aber riß auch ihn mit sich fort und machte ihn zu einem begeisterten Anwalt der weltbeherrschenden Eroberungspolitik und der hierarchischen Machtansprüche, aus welchen er doch der römischen Kurie einen Vorwuf gemacht hatte. Dieser asketische Eifer, der ihn selbst ohne Rest in den Dienst der Kirche aufgehen ließ, war es auch, der ihn trieb, die Welt außer ihm in den Dienst der Kirche zu zwingen. In den großen öffentlichen Fragen seiner Zeit übte er im Interesse der Kirche einen entscheidenden Einfluß aus und verstand es, die weltliche Gewalt dem Interesse der Kirche dienstbar zu machen. Er erwirkte die Anerkennung des Papstes Innocenz II. gegenüber dem Gegenpapste Anaklet, obwohl der letztere dem Könige Lothar II. größere Zugeständnisse zu machen gewillt war. Mit Begeisterung trat er für die kirchliche Eroberungspolitik im Oriente ein. Derselbe religiöse Geist, der ihn in die Klosterzelle von Cisterz leitete, führte ihn auf die Seite der kriegerischen Tempelherren. Bernhard verfaßte selber die Regeln dieses Ordens und schrieb einen Aufruf an seine Ritter, in welchem er dieselben über die Heiligkeit ihres Berufes belehrte. Der Prediger der Weltflucht und Beschaulichkeit wurde in diesem Aufrufe zu einem Herold des Kampfes und kriegerischen Mutes. Der Tod im Kampfe gegen die Ungläubigen ist, sagte er, verdienstvoller und ruhmwürdiger als der Tod im Bette [1]). „Um Christi willen getötet zu werden oder zu töten ist kein Verbrechen, sondern höchster Ruhm." „Im Tode der Heiden wird der Christ verherrlicht, weil Christus verherrlicht wird" [2]). Durch seine flammende Beredsamkeit überwand er im Jahre 1146 die Abneigung König Konrads III. gegen einen neuen Kriegszug und veranlaßte ihn, mit bewegtem Herzen das Kreuz zu nehmen.

Die höchste Vollendung erreichte dieser religiöse Charaktertypus in den Ketzerrichtern des dreizehnten Jahrhunderts, insbesondere in der düsteren Gestalt eines Konrad von Marburg. Die Ver-

[1]) Exhortatio ad milites templi c. 1.
[2]) L. c. c. 3.

tilgungswut des letzteren gegen jede Regung einer freieren Denkweise war keineswegs eine häßliche Ausartung der kirchlichen Lehre, sondern lediglich die vollste Ausladung jenes alle außerhalb der römischen Kirche bestehenden Mächte als Welt und Sünde verneinenden Geistes. Eine bis zum leidenschaftlichen Hasse gegen alle natürlichen Empfindungen gesteigerte Askese bildete die Grundstimmung dieses Charakters. Und eben dieser wilde asketische Eifer gegen das Natürliche entflammte denselben zur Mordgier gegen alles das, was sich dem in der römischen Kirche verwirklichten Uebernatürlichen gegenüber feindlich verhielt. Das asketisch-hierarchische System erschien auf diesem Höhepunkte seiner Entwicklung, auf welchem Schwert und Scheiterhaufen als die geeignetsten Belehrungsmittel galten und die Menschenliebe des christlichen Religionsstifters in eine Furie der Tyrannei und des Hasses verwandelte, als ein Abscheu erregendes Zerrbild religiöser Inbrunst.

Konrad war von mönchischer Strenge gegen sich selbst. Mit den Worten: „Er verschmähte Reichtum, weltlichen Besitz und kirchliche Benefizien. Zufrieden mit dem einfachen und demütigen Kleide eines Priesters, würdig und gemessen in seinen Sitten, streng von Ansehen, war er gütig, dankbar und freundlich gegen gute Christen, den schlechten und treulosen aber war er ein gerechter und strenger Richter", äußern sich die Reinhardsbrunner Annalen über seinen Charakter [1]). Ein würdigerer Gegenstand seiner geistlichen Bußübungen als er selber, war, wie bekannt, die Landgräfin Elisabeth von Thüringen, welche ihn zu ihrem Beichtiger angenommen hatte. Die harten Bußübungen, in welchen die Landgräfin sich verzehrte, legen von der grausamen, aller Natur widerstreitenden Askese ihres Lehrers ein sprechendes Zeugnis ab. Die verschwenderische Freigebigkeit der Landgräfin gegenüber den Armen, ihre aufopfernde Krankenpflege, ihre harten Kasteiungen und schließlich ihre freiwillige Trennung von ihren Kindern geschahen unter der Aufsicht und dem Beirate dieses geistlichen Lehrers. Die Ketzerverfolgung, welche Konrad sodann betrieb, war eigentlich nur eine Ausdehnung jenes Hasses gegen

[1]) Ed. Wegele p. 191.

die Naturtriebe auf die ganze Persönlichkeit. Die blutdürstige Tyrannei dieses Menschen war nichts als eine der römischen Hierarchie dienstbare Weltverneinung. Er vergoß Ströme von Blut, wo er die Autorität der Hierarchie gefährdet glaubte. Den Landgrafen Ludwig von Thüringen überzeugte er, „daß er eine leichtere Sünde begehe, wenn er sechzig Männer töte, als wenn er eine einzige Kirche einem Unwürdigen übertrüge“ [1]), eine Ansicht, die von der Voraussetzung aus, daß das letztere Vergehen eine unmittelbar gegen Gott gerichtete Beleidigung und außerdem eine Gefährdung des Seelenheiles für viele Menschen sei, durchaus folgerichtig war. Unzählige wirkliche und vermeintliche Ketzer brachte er dem Machtgedanken der Kirche zum Opfer. Die thüringischen, hessischen und rheinischen Länder waren gelähmt vor Schrecken über die beispiellose Verwegenheit und unerbittliche Strenge, mit welcher der Inquisitor seines Richteramtes waltete. Er war, wie die Wormser Annalen sagen, „ein Richter ohne Barmherzigkeit“ [2]). Es entstand durch ihn „eine in der Welt bis dahin unerhörte Verwirrung“, heißt es in der Chronik Alberichs [3]) über die Thätigkeit Konrads. Todesfurcht trieb viele schwächere Naturen zu falschen Aussagen. Diejenigen, welche schließlich in ihrer Angst sich reumütig als Ketzer bekannten, wurden in schrecklichster Weise als solche gekennzeichnet und alsdann eingesperrt. Eine Ableugnung der Beschuldigung galt erst recht als ein Beweis der Schuld. Demgemäß wurden solche, die nicht gestanden, verurteilt und verbrannt, ohne daß eine Verteidigung oder Berufung gestattet worden wäre. „Der Magister gewährte keiner noch so hohen Person die Möglichkeit einer gesetzlichen Verteidigung“, heißt es in dem Berichte des Erzbischofs Siegfried von Mainz an den Papst [4]). In jedem Falle also wurden diejenigen, welche das Unglück hatten, vor seinem Richterstuhle er-

---

[1]) Annal. Reinhardsbr. p. 192.

[2]) M. G. SS. XVII, p. 39.

[3]) Leibnitii access. hist., Leipzig 1698, p. 545.

[4]) Huill. Bréh. IV, Tl. 2, S. 650; vgl. die Annal. Wormat. M. G. XVII, p. 38, 39.

ſcheinen zu müſſen, verurteilt, mochten ſie ſich als ſchuldig oder als unſchuldig bekennen. In dem eigenen Blute des Wüterichs wurde ſchließlich die Brandfackel, welche die Scheiterhaufen ſo vieler Opfer der römiſchen Hierarchie entzündet hatte, gelöſcht. Im Jahre 1233 von einer Synode zu Mainz, wo der Graf Heinrich von Sayn ſich von der auch gegen ihn erhobenen Anklage der Ketzerei gereinigt hatte, nach Marburg zurückkehrend, wurde Konrad und ſein gleichgeſinnter Begleiter von einigen Edelleuten erſchlagen. Mit den Worten: „Und ſo wurde mit göttlicher Hilfe Deutſchland von jenem ungeheuren und unerhörtem Gerichte befreit", ſchließen die Wormſer Annalen ihre Mitteilungen über den Inquiſitor [1]). „Seitdem hörte jene ſtürmiſche Verfolgung und jene ſchreckliche Zeit, wie ſeit den Tagen des häretiſchen Kaiſers Conſtantius und des Apoſtaten Julian nicht ähnliche geweſen waren, auf und man begann wieder mit heiterer Freude zu atmen", fügt die trieriſche Chronik der Mitteilung über den Ausgang des Ketzerrichters hinzu [2]).

Wohl waren die deutſchen Biſchöfe über den letzteren empört und erklärten ſich auf der erwähnten Synode zu Mainz wie auf dem Reichstage zu Frankfurt im Jahre 1234 gegen denſelben. Aber nicht der Verfolgungseifer, ſondern nur das formloſe Verfahren des Inquiſitors war der Gegenſtand des Tadels. Auch war ihre Stellungnahme durch die Erwägung beeinflußt, daß die richterliche Thätigkeit Konrads ihre biſchöfliche Jurisdiction mit Genehmigung des Papſtes völlig überging. Selbſt der Papſt ſoll ſeinen Unwillen über das formloſe Verfahren ſeines Legaten geäußert haben [3]). Als er aber von der Ermordung Konrads Kunde erhielt, zerriß er das Schreiben, in welchem er dieſe Mißbilligung ausgeſprochen hatte und ließ ſich erſt durch die Verwendung der Kardinäle und Dominikaner zur Ausfertigung eines anderen Schreibens, welches ein geſetzliches Verfahren gegen die Ketzer vorſchrieb, bewegen. Wie weit er aber von einer Mißbilligung

---

[1]) L. c. p. 40.

[2]) Gesta Trevir. ed. Wyttenbach und Müller, Tl. 1, S. 322.

[3]) Annal. Worm. l. c. p. 40.

der Thätigkeit Konrads an und für sich entfernt war, ging aus den Schreiben hervor, welche er im Jahre 1233 an die deutschen Prälaten richtete. „Hat dieser nicht als ein Diener des wahren Moses die Bosheit der Welt wie ein zweites Jericho mit seinen priesterlichen Posaunen umgestürzt", schrieb er in einem dieser Briefe. Den Erzbischof von Mainz, den Bischof Konrad von Hildesheim und den Dominikanerprovinzial Konrad beauftragte er sodann mit der Fortsetzung der von Konrad von Marburg begonnenen Ketzerverfolgung [1]).

Gregor VII., Norbert, Bernhard von Clairvaux und Konrad von Marburg sind nur einzelne Beispiele der der ganzen Kultur des Mittelalters eigentümlichen Verbindung von Askese und priesterlicher Weltherrschaft. Diese in der Idee der mittelalterlichen Weltanschauung beruhende Verbindung trat in jenen Männern nur in besonders scharfer und charaktervoller Prägung hervor. Die asketische Idee des in der Kirche versinnlichten übersinnlichen Gottesstaates war das Prinzip der mittelalterlichen Kultur. Die letztere stand ihrer Idee nach in grundsätzlichem Widerstreit mit allen Bedingungen des menschlichen Lebens, indem sie Staat, Gesellschaft, Eigentum, Familie u. s. w. verneinte und an ihre Stelle die jenseitigen Ordnungen der Kirche setzte. Außer der letzteren hatte nichts ein Recht des Bestehens.

---

3. Der Widerstand der Weltlichkeit.

Der religiöse Geist des Mittelalters ging also in seiner Metaphysik von der gänzlichen Verneinung des Irdischen aus, um in der Kirche wieder zu dem vollen Besitze der Welt zurückzukehren. Denn bei der Gleichstellung der Kirche mit der religiösen Idee

---

[1]) Vgl. hierzu: Henke, Konrad von Marburg, Marburg 1861; E. Winkelmann, Geschichte Friedrichs II. S. 442 ff.; C. J. Hefele, Konziliengeschichte Bd. 5 S. 905 ff.

mußten alle der letzteren gebrachten Opfer der ersteren zufallen. Je mehr die Kirche auf der einen Seite die Welt verneinte, desto mehr mußte sie auf der anderen Seite die Interessen der letzteren in sich aufnehmen. Indem sich die Kirche in den Besitz der Welt und ihrer Güter setzte, fiel sie selbst der Verweltlichung anheim. In diesem Kreise bewegte sich die Geschichte des Mittelalters nicht minder als die der altchristlichen Zeit. Darin lag der tragische Konflikt der mittelalterlichen Weltanschauung, der sich gleichmäßig auf allen Gebieten wiederholte. Die Lösung dieses Widerstreites war dem Mittelalter unmöglich, da der letztere nicht durch die Willkür einzelner Persönlichkeiten, sondern durch die logische Abwicklung des Systems verursacht wurde und die Lösung desselben demnach mit einer Verwerfung des Systems gleichbedeutend gewesen wäre. Dennoch suchte das Mittelalter von Anfang an sich dem logischen Zwange dieses Zirkels zu entwinden, ein Versuch, der freilich zu keinem sicheren Erfolge führen konnte, solange er sich im Rahmen des Systems bewegte.

Das Evangelium der Welt- und Selbstverleugnung konnte nicht verwirklicht werden ohne empfindliche Schmerzen in dem Seelenleben der Menschen zu wecken und ohne den fortgesetzten Widerstand der gewaltsam unterdrückten Sinnlichkeit herauszufordern. Und zwar ging dieser Widerstand, von einigen sektiererischen Bestrebungen abgesehen, nicht aus von einer dem kirchlichen Lehrsystem entgegengestellten selbständigen und logisch begründeten Weltanschauung. Vielmehr war die kirchliche Lehre in die Tiefen des Volkslebens eingedrungen und war die Kirche im allgemeinen überall als der sichtbare Gottesstaat unbestritten anerkannt. Der Widerstand, welchen man der Verwirklichung desselben fast auf allen Gebieten mehr oder weniger entgegenstellte, entbehrte demnach aller haltbaren logischen Grundlagen und stand in Widerstreit mit den Folgerungen der eigenen Glaubensüberzeugung. Er war nur die thatsächliche Gegenwehr der unterdrückten irdischen Weltverhältnisse, welche sich durch keinen materiellen und logischen Zwang beseitigen ließen. Die Logik des Systems war so einfach und zwingend, daß die dürftigen Einwendungen gegen dieselbe in nichts zerfielen und daß die Gegner der päpstlichen Weltherr-

schaft sogar die kirchlichen Beweissätze ihren eigenen abweichenden Behauptungen zu Grunde legten. Der Widerstand, welchen die an die Bedingungen des irdischen Lebens gebundene menschliche Natur der übersinnlich-weltherrschaftlichen Idee der Kirche trotz ihrer zwingenden Logik entgegenstellte, war nichts als der Ausbruch des tiefen Schmerzes, welchen die Sinnlichkeit über die ihr zugefügte Gewalt empfand. Dieser der Physiognomie des Mittelalters tief eingeprägte Schmerzenszug der Weltverneinung war das völkergeschichtliche Reflexbild des am Kreuze sterbenden Erlösers, in welchem das Mittelalter das ideale Vorbild des menschlichen Lebens gefunden hatte. Der Schmerzenszug der von der religiösen Idee der Kirche verneinten Sinnlichkeit gestaltete das weltherrschaftliche Imperimm des mittelalterlichen Gottesstaates zu einem Passionsbilde.

Der Welthaß der Kirche hatte einen ununterbrochenen Kampf mit den in ihrer Existenz bedrohten irdischen Lebensbedingungen zu führen. Die Bedürfnisse des materiellen und wirtschaftlichen Lebens widerstrebten der Tugendlehre der freiwilligen Armut, die Triebe der geschlechtlichen Liebesempfindungen der Keuschheit, d. h. der freiwilligen Ehelosigkeit, die Notwendigkeit der Selbsterhaltung zwang den Staat der göttlichen Autorität der Kirche den Gehorsam zu verweigern. Der durch den Schmerz der gewaltsamen Verneinung hervorgerufene Widerstand der irdischen Lebensbedingungen äußerte sich so nachhaltig, daß die letzteren auf allen Gebieten zur Geltung gelangten und der übersinnliche Gottesstaat demnach in keinem Augenblicke volle Wirklichkeit erreichen konnte. Die Kirche erreichte nicht einmal die Machtstellung, welche sie thatsächlich innehatte, allein durch die siegreiche Ueberzeugungskraft ihrer religiösen Idee. Vielmehr hatte sie dieselbe zu einem erheblichen Teile anderen und zwar sehr weltlichen Beweggründen zu verdanken. Ihre Erfolge über die staatlichen Gewalten erzielte sie sogar hauptsächlich dadurch, daß die der einheitlichen Staatsgewalt widerstrebenden partikularen Interessen sich mit ihr zu gemeinsamen Handeln verbanden.

Nur durch die Beihilfe der Sachsen und der deutschen Fürsten gelang es Gregor VII. den Kaiser Heinrich IV. zu besiegen. Sachsen

und Fürsten hielten aber nicht aus religiösen Beweggründen, sondern ihrer politischen und materiellen Interessen wegen zum Papste. Als später in dem Investiturstreite Heinrichs V. mit der Kurie die Interessen der Fürsten durch Paschalis II. gefährdet wurden, wandten sich die ersteren ebenso entschieden gegen den Papst wie früher gegen den Kaiser. Daher war es in diesem Falle dem letzteren denn auch möglich einen Teil seiner Forderung durchzusetzen. Wie zur Zeit Heinrichs VI. war es jedesmal wenn die Kirche einen Triumph über die Krone erzielte. Die erstere siegte nur dann, wenn die weltlichen Mächte aus politischen oder materiellen Gründen sich mit der Kurie verbündeten. Nicht der Bannstrahl Alexanders III., sondern der dem kaiserlichen Machtgebot widerstrebende Freiheitssinn der lombardischen Städte brach die Macht Friedrichs I. Nur die partikularen Machtbestrebungen der Fürsten ermöglichten es Innocenz III. nach dem Tode Heinrichs VI. eine gebietende Stellung im Reiche zu behaupten und die Krone seinem Willen zu unterwerfen. Nur der lombardische Städtebund und nicht die Bannbullen Gregors IX. und Innocenz IV. setzten der Macht Friedrichs II. eine Schranke.

Selbst die gewaltigste That des religiösen Glaubens, die Kreuzzüge, führten keineswegs ausschließlich auf religiöse Beweggründe zurück. Wenn die Kreuzzüge auch in der Idee der Nachfolge Christi ihren Ursprung hatten und wenn die letztere auch der beherrschende Zweck derselben bis zuletzt verblieb, so waren diese großen Unternehmungen doch zugleich mit unendlich vielen anderen, sehr weltlichen Interessen durchflochten. Wohl schwerlich würde die religiöse Begeisterung allein bei den immer wiederkehrenden Mißerfolgen und bei der unermeßlichen Zahl von Opfern, welche die Fahrten jedesmal forderten, so nachhaltig haben wirken können, wenn sie nicht durch materielle Interessen verstärkt worden wäre. Persönlicher Ehrgeiz und die Rechnung auf die Eroberung von Land und Leuten in größerem oder kleinerem Umfange spielten schon im ersten Kreuzzuge eine bedeutende Rolle. Die großen Massen des Volkes waren durch wirtschaftliche Vorteile interessiert. Dieselben befanden sich auf ihrem heimatlichen Boden als Vasallen, als Ministerialen oder Hörige in größerer oder geringerer Ge-

bundenheit. Durch die Teilnahme am Kreuzzuge wurden sie ihren Verpflichtungen enthoben und ihnen die Aussicht gestellt, im Osten einen größeren oder freieren Besitz als daheim zu erlangen. Denjenigen, deren Grundbesitz verschuldet war, bot sich die Aussicht, einen unbelasteten Grundbesitz zu erwerben und ihre Arbeit, welche bisher mehr ihren Herren oder Gläubigern als ihnen selbst zu gute kam, für sich allein ausnutzen zu können. Solche Hoffnungen mußten um so größere Wirkung ausüben, als man den Orient für die Quelle alles Reichtumes hielt. Zu diesen mehr oder weniger aus wirtschaftlichen Interessen angezogenen Teilnehmern gesellte sich die Schar derer, welche besitzlos waren und durch die Beteiligung an der Fahrt nichts verlieren, wohl aber vieles gewinnen konnten. Endlich befand sich unter der Zahl der Teilnehmer auch ein nicht geringer Prozentsatz von Verbrechern, von Landstreichern und räuberischem Gesindel, welche durch die Annahme des Kreuzes sich der Strafe entzogen, oder in der Ferne unter günstigeren Bedingungen reiche Beute zu machen hofften. Die Dichtung „Reinfried von Braunschweig" sagte von den Rittern, welche den Herzog von Sachsen ins heilige Land begleiteten, der eine gehe aus Abenteuerlust, der andere um zu tjostieren, der dritte weil er die Welt sehen wolle, der vierte seiner Geliebten zu Ehren, der fünfte Gott zu dienen, der sechste um des Herrn Willen zu leiden, der siebente um seiner Armseligkeit daheim zu entgehen und Geld und Gut zu erwerben, der achte zum Zeitvertreib, der neunte endlich aus Ehrgeiz [1]). Nach dem Reinfried würden also von neun Kreuzfahrern nur zwei aus religiösen Beweggründen das Kreuz genommen haben.

Doch wirkten die weltlichen Interessen auch ebenso nachteilig wie fördernd auf den Verlauf der Ereignisse. Schon während des ersten Kreuzzuges übten die Machtinteressen der Heerführer einen entscheidenden Einfluß aus auf den Gang der Operationen. An und für sich stand freilich die Absicht derselben, sich statt der

[1]) Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart Bd. 108 und 109, V. 14616 ff.; vgl. H. Prutz, „Kulturgeschichte der Kreuzzüge" S. 13 ff. und 120 ff.

in der Heimat verlassenen Fürstensitze neue und reichere im Oriente zu erobern, mit der religiösen Idee des Zuges nicht eigentlich im Widerspruch, insofern der Besitz des heiligen Landes nur auf diese Weise dem Abendlande und der Kirche gesichert werden konnte. Aber jene Machtbestrebungen drängten sich schon damals so sehr in den Vordergrund, daß sie den eigentlichen Zweck des Zuges nicht förderten, sondern wiederholt vielmehr ernstlich gefährdeten. Entstand doch schließlich zwischen dem Grafen Raimund von Toulouse und Gottfried von Bouillon über die Verteilung des eroberten Landes ein so heftiger Streit, daß ein kriegerischer Zusammenstoß zwischen beiden nur durch die Vermittlung einiger anderen Fürsten verhütet wurde. Weder die Autorität der Kirche noch die religiöse Begeisterung waren einflußreich genug, um die widerstreitenden staatlichen und materiellen Interessen sowie die nationalen Gegensätze zu überwinden und eine einheitliche militärische Leitung der aus verschiedenen Heeren sich zusammensetzenden Massen zu erwirken. Eben diese fehlende einheitliche Leitung hat nicht zum wenigsten das Scheitern der mit so großen Streitkräften ausgerüsteten Unternehmungen verursacht. Auf dem Boden des heiligen Landes ferner drängten sich die politischen Machtinteressen so sehr in den Vordergrund, daß die daselbst begründeten christlichen Reiche niemals zu einer einheitlichen und dauernden Gestaltung gelangen konnten. Die Fürsten des palästinensischen Reiches vernachlässigten vielmehr im Hader über ihre persönlichen Machtinteressen die Sicherung des Landes und versäumten wiederholt in Stunden der drohendsten Gefahren die Pflichten der gemeinsamen Abwehr des Feindes so sehr, daß das mit so ungeheuren Opfern des Abendlandes begründete Reich nach kurzem Bestande dem Ansturm des Islam wieder unterlag.

Da nun die Aussichten auf materiellen Gewinn einen so erheblichen Anteil an den Heerfahrten hatten, so ließ die Teilnahme an den letzteren auch schnell nach, sobald sich alle jene Hoffnungen als trügerisch erwiesen hatten. Als diese Erkenntnis sich befestigte, gab man es mehr und mehr auf, den Mahnrufen der Kirche Folge zu leisten. Es läßt sich daher in der Geschichte der Kreuzzüge eine nur aus diesen Umständen erklärliche Hebung und Senkung

der religiösen Begeisterung sehr wohl unterscheiden. Bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts, bis wohin das Abendland der Hoffnung auf Erfolg und Gewinn noch voll war, nahm die asketische Begeisterung an Umfang und Stärke zu und erreichte ihren Höhepunkt im dritten Kreuzzuge. Der erste Kreuzzug hatte sich in der Hauptsache auf Frankreich und die nordwestlichen Territorien des Deutschen Reiches beschränkt. Die staatliche Gewalt war vorläufig noch unbeteiligt geblieben. Während des folgenden Jahrhunderts verbreitete sich die Bewegung jedoch über alle christlichen Länder und ergriff die Nationen so mächtig, daß auch die staatlichen Gewalten sich derselben nicht entziehen konnten. Die beiden Kreuzzüge des zwölften Jahrhunderts waren der größte Triumph des asketisch-hierarchischen Systems, der Höhepunkt des klassischen Mittelalters, insofern die Bewegung der Kreuzzüge in diesen die weiteste Ausdehnung genommen und auch die weltlichen Staatsgewalten selber in den Dienst der Kirche gezwungen hatte. Der zweite Kreuzzug sah zwei Könige, Konrad III. von Deutschland und Ludwig VII. von Frankreich an seiner Spitze. Der dritte war ein gemeinsames Unternehmen des ganzen christlichen Abendlandes. Die Deutschen zogen unter der Führung Kaiser Friedrichs I., die Engländer unter ihrem Könige Richard Löwenherz, die Franzosen unter Philipp II. August in den Kampf gegen den Islam. Außerdem nahmen die italienischen Städte Venedig, Pisa und Genua Anteil. Die Fahrt nach Jerusalem hatte zu dieser Zeit, wie der Erzbischof Eberhard von Salzburg in einer Urkunde vom Jahre 1159 sagte, „mit einer wunderbaren, in der Welt unerhörten Begeisterung das ganze Abendland ergriffen“[1]). Aber mit diesem großartigsten und glänzendsten Unternehmen der Christenheit vollzog sich der Umschwung. Die vollständige Erfolglosigkeit der außerordentlichen Mühen und Opfer, welche das Abendland an diesen Zug gewandt hatte, ließ den asketischen Eifer schnell erkalten. Die bisherige Opferwilligkeit verlor immer mehr an Energie wie an Ausdehnung ihrer Schwingungen. Und zwar war es nicht zum wenigsten die Vereitelung der auf materielle Gewinne gerich-

[1]) Monum. boic. III, 540.

teten Absichten, welche diese Abnahme der Beteiligung an den folgenden Zügen verursachte.

In dem Gedichte des Trouvère Rutebeuf wehrt ein Ritter die Aufforderung das Kreuz zu nehmen, mit den Worten ab: „Um ein fremdes Land zu erobern, von dem mir doch nichts zufallen wird, soll ich Weib und Kind, Gut und Ehre verlassen? Als ob ich Gott in Paris nicht ebensogut verehren könnte wie in Jerusalem! Der Weg in das Paradies führt nicht notwendig über das Meer!“ [1]) Der Gedanke, mit der Fahrt übers Meer Gott einen Dienst zu erweisen, erscheint hier bereits völlig überwunden. Der einzige Grund, welcher den Ritter allenfalls zur Teilnahme am Zuge hätte bewegen können, war die Hoffnung auf materiellen Gewinn. Da aber diese Hoffnung aussichtslos war, so blieb der Ritter zu Hause. Diese Auffassung stand nicht vereinzelt. Die Erfolglosigkeit aller Mühen und Opfer, die Vereitelung aller Wünsche und Hoffnungen gab vielmehr allgemein Veranlassung, den religiösen Wert der Kreuzzüge einer Prüfung zu unterziehen. Man war der Meinung, daß, wenn Gott die Befreiung des heiligen Grabes beabsichtige, er dieselbe auch ohne die Heerfahrten der Christen erwirken könne. Die Klage über die bedrängte Lage des heiligen Landes wird, wie der Dichter Albrecht von Johannsdorf sagte:

„der tumben spot,
die sprechent alle, waer' ez unserm herren ande (Ernst),
er raeche ez an ir aller vart“ [2]).

Der Dichter Thomasin von Zirclair suchte in seinem Gedichte „der wälsche Gast“ den gleichen Einwand zu widerlegen[3]). Diese Bedenken steigerten sich wohl bis zu einem Zweifel an der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Mit sehr bescheidenen Worten gaben die kölnischen Annalen in ihrer Klage über den Tod Friedrichs I. einem solchen Zweifel Ausdruck. Sie fanden, daß Gott,

---

[1]) Siehe H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 269.
[2]) v. d. Hagen, Minnes. Tl. 1, S. 322.
[3]) V. 11499 ff.

wenn auch vielleicht gerecht, so doch nicht barmherzig gehandelt habe, als er den Kaiser in den Wellen des Saleph ein so jähes Ende finden ließ und dadurch dem ganzen deutschen Heere den Untergang bereitete[1]). Sehr verwegen klang hingegen die Sprache eines Tempelritters, der im Jahre 1266, ein Jahr nach dem Falle Cäsareas seinem Unmute mit den Worten Ausdruck gab: „Schmerz und Zorn erfüllen meine Seele und töten mich fast, denn mit uns sinkt das Kreuz, das wir zur Ehre dessen genommen haben, der an dasselbe geschlagen war. Weder Kreuz noch Glaube hilft und frommt uns gegen die ruchlosen Türken, die Gott verfluche. Vielmehr scheint es, daß soweit ein Mensch es ermessen kann, Gott dieselben schützt zu unserem Unheil. — Thöricht ist daher, wer mit den Türken kämpft, da Jesus Christus ihnen nicht entgegen ist. Gott, der sonst wach war, schläft jetzt; doch Mahomet arbeitet aus Kräften“[2]). Die Teilnahme an den Kreuzzügen zog sich infolge dieser hoffnungslosen und kritischen Stimmung in immer engere Grenzen zusammen. Der vierte Kreuzzug beschränkte sich bereits auf die französische Baronie und die venetianische Stadtrepublik. Der fünfte wurde ausschließlich von Friedrich II. und zwar mit sehr bescheidenen Machtmitteln unternommen. Und selbst zu dem geringen Aufwand von Mitteln war der Kaiser nur zu bewegen, nachdem er wiederholt vom Banne bedroht und schließlich mit demselben belegt war. König Heinrich von England lehnte die im Jahre 1245 von Innocenz IV. an ihn ergangene Aufforderung zum Kreuzzuge rundweg ab. Die beiden letzten gegen Aegypten gerichteten Züge endlich beschränkten sich im wesentlichen auf Frankreich. Aber der König Ludwig IX. soll, wie erzählt wird, seine Vasallen nur durch Anwendung einer List zur Teilnahme am Zuge habe veranlassen können. Von Frankreich nahm die Begeisterung der Kreuzfahrten ihren Ausgang, um nach einem Zeitraume von beinahe zwei Jahrhunderten auch hier wieder zu erlöschen.

---

[1]) M. G. t. 17, p. 800.

[2]) Fr. Diez, Leben und Werke der Troubadours, S. 588 f.

Diese energische Behauptung der irdischen Existenzinteressen nötigte die Kirche, denselben im Wirtschafts-, Familien- und Staatsleben eine beschränkte Duldung zu gewähren, welche mit der strengen Logik des Systems in Widerspruch stand. Auch das Mittelalter erkannte die Zugeständnisse an, welche bereits die altchristliche Zeit der Weltlichkeit bewilligt hatte. Obwohl also die Idee des christlichen Gottesstaates eigentlich die völlige Aufhebung jeder weltlichen Staatsgewalt erfordert hätte, so ließ die Kirche die letztere trotzdem bestehen, wenn auch nur unter der Bedingung, daß dieselbe sich ihrem Gebote unterwerfen würde. Nur der unbedingte Gehorsam des Staates gegen die Gebote der Kirche konnte den Makel seiner irdischen Natur entsühnen und die Erhaltung desselben einigermaßen rechtfertigen. Obwohl ferner die Nachfolge Christi eigentlich die völlige Aufhebung der Ehe erforderte, so gewährte die Kirche des Mittelalters ebenso wie die der altchristlichen Zeit der Ehe wenigstens im Laienstande eine beschränkte, nach den Satzungen des kanonischen Rechtes bemessene Duldung. Dieselbe Stellung nahm die Kirche dem wirtschaftlichen Leben gegenüber ein. Wenn auch die Nachfolge Christi eigentlich den Verzicht auf jeden eigenen materiellen Besitz mit klaren Worten verlangte, so gab die Kirche den unüberwindlichen Mächten der materiellen Bedürftigkeit doch insoweit nach, daß sie den Vermögensbesitz dem Laienstande und sogar dem Weltklerus gestattete, wenn auch nur unter der Bedingung, daß dieser Makel des christlichen Lebenswandels durch reiche Schenkungen an die Kirche wieder gesühnt werde. So gebrauchte die Kirche auf allen Gebieten die kluge Vorsicht, die letzten Folgerungen ihres Systems nicht zu allgemeinen und unbedingt verpflichtenden Grundsätzen zu erheben, sondern der Weltlichkeit vielfache Zugeständnisse zu machen, ohne doch deshalb auf die ersteren prinzipiell zu verzichten. Diese Zugeständnisse gewährte sie in der richtigen Erkenntnis, daß ein rückhaltloses Beharren auf der strengen Logik des Systems einen unbesiegbaren Widerstand der Weltlichkeit herausgefordert und das ganze System gefährdet haben würde. Zweifellos würde auch eine solche Haltung der Kirche die innere Unwahrscheinlichkeit und die praktische Unmöglichkeit des Systems sofort haben erkennen

lassen, so daß in diesem Falle die Kirche und ihr Lehrsystem nur von kurzer Dauer hätte sein können. Nur jene kluge Nachgiebigkeit, welche der Weltlichkeit die letzten Folgerungen des Systems verhüllte, hat die große Machtstellung der Kirche und die lange Dauer derselben ermöglicht.

Doch leistete die Kirche mit jenen Zugeständnissen keineswegs einen dauernden, sondern nur einen zeitlichen Verzicht auf die volle Verwirklichung ihres Systems. Jene Zugeständnisse wurden nur deshalb gewährt, um durch die volle Forderung nicht alles aufs Spiel zu setzen, sondern um wenigstens einen Teil dessen zu erreichen, was sie erstrebte. Die auf diese Weise errungene Stellung bildete den festen Ausgangspunkt für die weitere Annäherung an ihr endliches Ziel. Jene Zugeständnisse bezeichneten also keineswegs einen Bruch mit der asketisch-hierarchischen Idee des Systems, sondern vielmehr den bestgewählten Weg zur Verwirklichung des letzteren. Die absolute Weltverneinung blieb immer der Stern, welcher der Kirche in allen ihren Zugeständnissen voranleuchtete. Wenn dieselbe auch nicht als ein allgemein verpflichtendes Gesetz des Gottesstaates hingestellt wurde, so wurde sie doch als das Ideal des christlichen Lebens festgehalten. Die absolute Verneinung blieb allen Beziehungen des Gottesstaates zur Welt als leitender Grundgedanke eingeflochten. Der Konflikt zwischen den Forderungen der religiösen Glaubensüberzeugung und den Bedingungen der irdischen Existenz zog sich daher auch gleichmäßig durch alle großen Kulturverhältnisse des Mittelalters hindurch. Derselbe hat sich zu keiner Zeit völlig gelöst, sondern vielmehr im Laufe des Mittelalters zunehmend verschärft, so daß die Kirche niemals zu der Höhe ihres reinen Ideales gelangt und also das System des Gottesstaates stets nur ein Bruchstück geblieben ist.

Diese allgemeinen Grundzüge der mittelalterlichen Weltanschauung, die weltverneinende Askese, die Bethätigung derselben in der kirchlichen Eroberungspolitik und der Widerstand der weltlichen Interessen gegen beide Bestrebungen, die asketische wie die hierarchische, wiederholten sich auf allen Gebieten der mittelalterlichen Kultur.

II. Der Staat.

1. Urſprung und Charakter des Staates.

Aus den Lehren der religiöſen Metaphyſik über den Urſprung und Zweck der Menſchheit beſtimmte ſich zunächſt die Auffaſſung des Mittelalters vom Staate, ſeinem Urſprunge und ſeinen Zwecken. In jenem glücklichen Idyll, welches die religiöſe Metaphyſik an den Anfang der Dinge ſtellte, befanden ſich die Menſchen unter der unmittelbaren Führung Gottes. Herrſchaft und Dienſt waren jenem ſeligen, vom göttlichen Geſetze geleiteten Urzuſtande fremd. Kein Menſch beſaß Gewalt über den anderen. Denn dem göttlichen Geſetze zufolge war dem Menſchen nur über die Natur, nicht aber über ſeinesgleichen Gewalt verliehen. „Durch den Zwang der Sünde herrſcht ein Menſch über den anderen, nach göttlicher Ordnung aber herrſcht der Menſch über die Fiſche im Meere und über die Vögel unter dem Himmel", bemerkte einſt im Jahre 1158 der Erzbiſchof von Mailand in einer Anſprache an Kaiſer Friedrich I. auf dem roncaliſchen Reichstage [1]). Der im dreizehnten Jahrhundert gedichtete franzöſiſche Roman von der Roſe entwarf eine verlockende Schilderung von dem Idyll jener erſten Jugendtage der Menſchheit. Damals, erzählt er, „war die Liebe lauter und treu, ohne Begehrung und ohne Habgier" [2]). Die

[1]) M. G. SS. XX, p. 446.

[2]) Le roman de la rose, herausgeg. von Francisque-Michel, Bd. 1, S. 277.

Menschen kannten keine kostbaren Gewänder. Ihre Nahrung bestand nicht aus Fleisch, sondern aus Obst und Feldfrüchten, ihr Getränk war nicht Wein, sondern klares Quellwasser. Sie betteten sich auf Blättern, Moos und Gras und lauschten dem Gesang der Vögel, welche in ihrer Sprache den Anbruch des Morgens begrüßten. „Die Menschen liebten sich gegenseitig und thaten sich niemals untereinander Gewalt an“ [1]). Sie wußten recht wohl, „daß Liebe und Herrschaft kein Bündnis schließen und nicht zusammen wohnen, sondern daß die Herrschaft sie trenne“ [2]).

Dieser ursprüngliche Zustand war durch den Sündenfall verloren gegangen. Das göttliche Regiment war nach dem letzteren durch den von den Menschen eingeführten Staat verdrängt worden. Der Staat erschien demnach als eine Folge der Sünde, als eine Schöpfung des sogenannten Heidentums. Herrschsucht und Habgier waren die Entstehungsursachen desselben. Gregor VII. leitete den Ursprung der Herrschaft unmittelbar vom Teufel ab. „Der Fürst dieser Welt“ erschien ihm gewissermaßen als der Oberlehnsherr der weltlichen Fürsten. „Wer weiß nicht“, schrieb er dem Bischof Hermann von Metz im Jahre 1081, „daß die Könige und Fürsten von denen abstammen, die Gott nicht kennen und durch Hochmut, Raub, Treulosigkeit, Mord, überhaupt durch Verbrechen fast aller Art mit Beihilfe des Teufels, als des Fürsten dieser Welt, in blinder Gier und unleidlicher Anmaßung nach der Herrschaft über ihresgleichen gestrebt haben“ [3]). Innocenz IV. sprach sich in einem Schreiben an Kaiser Friedrich II. mit gleicher Offenheit über den sündhaften Ursprung und Charakter des Staates aus. „Die Tyrannei, die gesetz- und haltungslose Regierung, schrieb er, welche früher in der Welt allgemeiner Gebrauch war, legte Konstantin in die Hände der Kirche nieder und empfing das, was er mit Unrecht besaß und übte, jetzt aus den echten Quellen als eine ehrenvolle Gabe zurück“ [4]). Jedes nicht von der Kirche

[1]) L. c. S. 185.
[2]) S. 280.
[3]) Bruno de bello Sax. c. 73, M. G. t. VII, S. 357.
[4]) Codex Palatin. Vatican. Nr. 953, p. 66.

verliehene Staatsregiment erschien ihm also als eine rechtlose, lediglich durch Gewaltthat erworbene Herrschaft. Alvarius Pelagius erklärte mit Beziehung auf die vom heil. Augustin entwickelte Lehre über den Gegensatz des göttlichen und weltlichen Staates: „Nur die Gottlosen haben im Anfange der Welt ein weltliches Regiment erhalten, weshalb vor der Sündflut der erste Herr unter den Menschen Kain gewesen ist. Nach der Sündflut aber stammten diejenigen, welche zuerst ein weltliches Regiment erhielten, von dem verfluchten Geschlechte Hams“ [1]). Daß auch der Roman von der Rose keiner anderen Ansicht sein konnte, ergab sich aus den oben mitgeteilten Stellen von selbst. Weil es, heißt es in demselben, anfänglich keine Sünde gab, von welcher jetzt die Welt erfüllt ist, gab es auch weder Könige, noch Fürsten, noch Amtmann, noch Vogt, noch Richter. Denn „welchen Zweck würde die richterliche Gewalt gehabt haben, da es keine Uebelthat gab“ [2])? Erst die Bosheit, behauptete der Roman, hat die Könige und Richter gebracht. Die Bosheit war „die Mutter der Herren, durch welche die Freiheit vernichtet ist“ [3]). Dieser Ansicht zufolge war also die staatliche Gewalt nicht etwa eine zur Abwehr des Bösen errichtete Ordnung, sondern sie war vielmehr selber ein unmittelbares Werk des Bösen, ein in verbrecherischer Absicht eingeführtes Regiment. Demnach hatte der Staat auch keineswegs den Zweck gehabt, den in der Welt herrschenden Unfrieden zu zügeln, vielmehr hatte er die in Frieden lebenden Menschen erst in Verwirrung gestürzt. Er erschien nicht als der Bezwinger, sondern vielmehr als der Urheber alles Unrechtes.

Da nun die durch Christus vollzogene Erlösung die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes beabsichtigte, so hatte dieselbe an die Stelle des aus der Sünde entstandenen Staates, auch wieder ein neues göttliches Regiment auf Erden eingeführt, in welchem die durch Christus erworbenen und der Kirche verliehenen Gnadenmittel an die Stelle der bisher durch die Sünde

[1]) Vgl. Friedberg de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint.

[2]) S. 185.

[3]) S. 186.

benötigten Zwangsmittel des Staates treten sollten. Durch die Vermittlung der Kirche sollte die Menschheit unter die Leitung Gottes, welcher sie sich seit dem Sündenfalle entzogen hatte, wieder zurückgeführt werden. Zu diesem Zwecke hatte sich Gott in dem römischen Papste einen Stellvertreter eingesetzt, welcher für ihn die Herrschaft der Welt bis an das Ende der irdischen Dinge führen sollte. Dieses stellvertretende Regiment bildete also die Uebergangsform von dem ungöttlichen weltlichen Staate der vorchristlichen Zeit zu dem wieder unter der unmittelbaren Leitung Gottes stehenden himmlischen Reiche der neuen Welt. Das Reich der Kirche bildete einen mittelbaren Gottesstaat, „ein niederes Himmelreich", wie der Volksprediger Berthold von Regensburg lehrte [1]). Der Bischof Otto von Freising fand, daß sich dieses irdische Gottesreich von dem himmlischen nur durch den Mangel der Unsterblichkeit unterscheide. „Der Staat Christi, sagte er in seiner Chronik, hat, wie man sieht, fast alles, was ihm verheißen ist, mit Ausnahme der Unsterblichkeit schon in dem gegenwärtigen Zustande erlangt" [2]). Der Machtbesitz und Glanz der weltlichen Herrschaft war demnach sowohl dem Urzustande des Menschen als auch dem Gnadenstande der Erlösung widerstreitend.

Die Stiftung der Kirche würde folglich streng genommen die Aufhebung des Staates zur Folge gehabt haben müssen. Der Gottesstaat der Kirche war seiner Idee nach die Verneinung des letzteren. Derselbe konnte sich erst dann in vollem Umfange ausbauen, wenn alle staatliche Autorität an die Kirche übergegangen und die letztere ganz an die Stelle der ersteren getreten war. Die Verneinung der bestehenden staatlichen Gewalten, beziehentlich die Auflösung derselben in das System der Kirche erschien als das Endziel der christlichen Völkergeschichte.

Auch hielt sich das Mittelalter dieser Vorstellung insofern stets sehr nahe, als der Staat bei ihm fast allgemein in sehr geringer Achtung stand. Die prosaische wie dichterische Litteratur

---

[1]) Bd. 1, herausgeg. von Pfeiffer, S. 143 und 150; Bd. 2, herausgegeben von Strobl, S. 185.

[2] Chronic. l. IV., 4. M. G., XX., p. 198.

enthält zahlreiche Aeußerungen, welche den Gedanken einer gänzlichen Verwerfung des Staates als eine notwendige Folgerung erscheinen lassen, auch wenn die letztere nicht ausdrücklich ausgesprochen wird. Noch in bescheidener, doch aber verständlichen Form trat diese Anschauung in der früheren Zeit des Mittelalters hervor. So heißt es z. B. in dem von Syrus verfaßten Leben des heil. Majolus über Otto I.: „Denn dieser Mann war, obwohl er sich der kaiserlichen Würde bemächtigt hatte, dennoch von großer Ergebenheit gegen die Klöster." Der Machtbesitz weltlicher Herrschaft erschien also dem Verfasser mit christlicher Frömmigkeit oder, was in den Anschauungen jener Zeit so ziemlich dasselbe war, mit der Freigebigkeit gegenüber der Kirche nicht vereinbar zu sein. Späterhin in der klassischen Zeit erschöpfte man sich in den schwersten Anklagen über die Fürsten und die obrigkeitlichen Gewalten. Gregor VII. fand in der ganzen Geschichte des menschlichen Geschlechtes kaum sieben Fürsten, welche den Heiligen der Kirche zur Seite gestellt werden könnten. „Denn vom Anfange der Welt bis auf unsere Zeit," meinte er in seinem oben bezogenen Schreiben an den Bischof von Metz, „finden wir in allen glaubwürdigen Schriften nicht sieben Kaiser oder Könige, deren Leben durch Frömmigkeit so ausgezeichnet und durch Wunderzeichen so geschmückt wäre, wie die unermeßliche Schar derjenigen, welche die Welt verachtet haben." Und auch die wenigen Fürsten, deren Frömmigkeit die Kirche anerkannt hatte, waren nach seinem Urteile bei weitem nicht den Heiligen der Kirche ebenbürtig. „Den Kaiser Konstantin frommen Angedenkens, Theodosius und Honorius, Karl und Ludwig, die Freunde der Gerechtigkeit, die Verbreiter des christlichen Glaubens, die Beschützer der Kirchen lobt und verehrt zwar die heil. Kirche, doch nimmt sie nicht an, daß dieselben ein solcher Glanz der Wunderzeichen umstrahlt habe." „Daher," schrieb Gregor weiter, „sind alle Christen zu ermahnen, daß sie nicht aus Begierde nach weltlicher Macht der Herrschaft nachstreben, sondern vielmehr die Ermahnung des seligen Gregorius, des heil. Papstes vor Augen haben, der in seinem Pastorale sagt: Unter diesen Umständen also, was ist da anderes zu thun oder zu meiden, als daß der Tugendreiche nur gezwungen die Herrschaft

nehme, der Tugendlose aber auch gezwungen ihr nicht nahe." Obschon die gregorianische Ansicht über den Staat nicht allgemeine Aufnahme fand, so blieb die herrschende Ansicht der Kirche doch nicht viel hinter der ersteren zurück. Wenn die Päpste Urban II. und Paschalis II. die Leistung des Lehnseides verboten, wenn der Erzbischof Konrad von Salzburg weder dem König Lothar II. noch Konrad III. den Treueid leistete, weil er es für ein Sakrilegium hielt, die priesterlichen, mit dem heiligen Oele gesalbten Hände in die blutbefleckten Hände eines weltlichen Herrschers zu legen und durch die Leistung des Treueides zu beschmutzen [1]), so sprach diese Handlungsweise die denkbar schärfste Geringachtung gegen den Staat aus. Von einer gleich ungemessenen Geringachtung des Staates war auch Johannes von Salisbury durchdrungen, wenn er den weltlichen Fürsten als den Diener des Priestertums bezeichnete, „welcher den Teil der heiligen Pflichten ausüben soll, der den Händen des Priesters unwürdig erscheint" [2]). Der im Jahre 1137 verstorbene Karthäuserprior Guizo von Grenoble schrieb: „Das ist die Weise der Könige und Fürsten, daß sie groß werden wollen nicht durch eigene Besserung, sondern durch anderer Leute Schaden und Erniedrigung" [3]). Cäsarius von Heisterbach nannte Fürsten, Vögte und Richter in der Sprache Johannes des Täufers eine „Schlangenbrut" [4]). Papst Innocenz IV. bezeichnete den Kaiser Friedrich II. als einen „Drachen", die übrigen Könige seiner Zeit als „Schlangen" [5]). Nachdem er im Jahre 1245 die Könige von Aragonien, England und Frankreich vergeblich angegangen hatte, ihm in ihren Ländern einen Aufenthalt zu gewähren, weil er sich der Macht des Kaisers entziehen wollte, sagte er: „Wir müssen uns mit dem Drachen (d. i. Friedrich II.) vergleichen oder ihn zertreten, dann werden wir diese kleinen Schlangen, die widerspenstigen Königlein, leicht bändigen." Berthold von Regens-

---

[1]) Vita Chuonradi c. 15, M. G. t. XI, p. 66.
[2]) Polycratic. IV, c. 3.
[3]) Guizonis scala claustralium meditationes. Tromly III, 140.
[4]) Hom. I, 119.
[5]) Math. Paris, hist. major ed. W. Wats, Paris 1644, p. 441.

burg fand, daß nur wenige Fürsten ein hohes Alter erreichten und eines natürlichen Todes stürben, weil die meisten sich ungerechter Gewaltthat gegen ihre Untergebenen schuldig machten. „Unde dâ von seht ir der hôhen herren gar wênic ze rehte ir alter nemen unde rehtes tôdes sterben, wande sie manigen menschen verdruckent mit unrehtem gewalte“ [1]). Der Kanonikus Konrad von Megenberg wandte in seinem Buche der Natur ein Wort des Aristoteles, welches den Tieren, die einen rauhen Schwanz haben, einen kleinen Kopf und große Kinnbacken zuschrieb, auf die Fürsten an. „Alsô,“ sagt er, „sint der fürsten zâgel (d. i. die Schwänze) lanch, wan in volgent vil diener nâch und ist daz haupt, daz ist der sin oder din vernunft, klain; aber der kinpach, daz ist din vraezichait, ist grôz“ [2]). Die Fürsten, sagte er, sind Raubtiere, die armer Leute Gut fressen [3]).

In der dichterischen Litteratur fand diese Geringachtung der staatlichen Gewalten einen vielfachen Wiederhall. In einem aus der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts stammenden lateinischen Gedichte, welches über die allgemeine Verderbnis des weltlichen wie des geistlichen Standes Klage führte, werden die weltlichen Machthaber und Richter als nur für Geld empfängliche Menschen dargestellt. „Das Geld wird Kaiser sein, das Geld verehren die Fürsten, das Geld regiert, das Geld herrscht. Das Geld sitzt auch zu Gericht. — Nach dem Maße des Geldes werden alle Richtersprüche gefällt. Vergeblich steht vor dem Richterstuhle die Einfalt des Armen, vergeblich ruft die Stimme des Mündels, vergeblich fleht die Witwe. Denn wenn du ohne Geld vor dem Richterstuhle schwörst, so nützt und hilft es nichts. Die Worte sind tot. Nur wenn du etwas geben wirst, lächelt die Stirne des Richters“ [4]). Konrad von Würzburg ließ in seinem Gedichte „der werlt lohn“ die als ein verführerisch schönes Weib eingeführte Welt zu Wirnt von Gravenberg sagen:

---

[1] Bd. 1, herausgeg. von Pfeiffer, S. 89.
[2]) Herausgeg. von Pfeiffer 1861, S. 115.
[3]) L. c. S. 117.
[4]) Sudendorf, registrum etc., 2. Tl., Nr. 3.

„Ich bin sô hôhes muotes
daz keiser unde kuniges kint
alle under miner krône sint,
graven, vrîen unde herzogen
die habent mir ir knie gebogen
und leistent alle mîn gebot“ [1]).

Mit größter Geringschätzung urteilte der Roman von der Rose über die Rechtlichkeit der Gewalthaber. „Sie verkaufen,“ behauptete er, „die Gerechtigkeit, verdrehen, verkürzen, zerpflücken und zerteilen sie. Die armen Leute aber müssen alles bezahlen“ [2]). Solche Worte bezogen sich also nicht etwa auf einzelne, besonders gewaltthätige, verbrecherische Persönlichkeiten, sondern auf die weltlichen Gewalthaber überhaupt.

Indessen ließ denn doch der Zwang der praktischen Lebensverhältnisse die völlige Beseitigung des staatlichen Regimentes, welche bei solchen Vorstellungen als das Wünschenswerteste erscheinen mußte, fürs erste nicht zu. Man sah doch wohl ein, daß die Kirche mit ihrem sittlichen Ansehen und ihren geistlichen Censuren allein nicht imstande sein würde, dem Unrecht zu wehren. Die Thatsache der durch priesterliche Belehrung nicht überwindbaren Sündhaftigkeit erforderte also die Erhaltung des weltlichen Regimentes. „Uebrigens,“ erklärte der Kardinalerzbischof Humbert von Silva Candida, „wären die weltlichen Gewalten innerhalb der Kirche nicht nötig, wenn nicht die Gewalt durch den Schrecken der Zucht das befehlen müßte, was der Priester durch Predigt und Lehre nicht erreichen kann“ [3]). Selbst Innocenz III. erkannte die Nützlichkeit des weltlichen Regimentes an. „Denn wir wissen,“ schrieb er im Jahre 1202 den deutschen Fürsten, „daß das geistliche Schwert häufig verachtet wird, wenn dasselbe von dem materiellen Schwert nicht unterstützt wird“ [4]). Insbesondere war die Kirche in ihrem eigensten Interesse zu einer

---

[1]) v. d. Hagen, Gesamtabenteuer Bd. 3, S. 399 ff., V. 200 ff.
[2]) Bd. 1, S. 186.
[3]) Adversus Simoniacos lib. III, 21.
[4]) Reg. de negot. imp. nr. 79, ep. Innoc. III, ed. Baluz. 1, 724.

beschränkten Duldung des Staates gezwungen, da sie zum Schutze ihrer Wirksamkeit, ihrer Rechte und Güter des letzteren am meisten bedurfte. Die völlige Aufhebung des Staates konnte man nur als ein in noch ferner Zukunft liegendes Ziel ansehen. Insofern daher der Staat sich als ein nützliches und notwendiges Werkzeug für die Begründung und Fortentwicklung des Gottesstaates bewährte, wurde er in das System des letzteren mit aufgenommen, Der Gottesstaat umfaßte beides, die Kirche und den den göttlichen Heilszwecken dienenden weltlichen Staat. Das Wormser Konzil vom Jahre 829 brauchte den Ausdruck Kirche zur Bezeichnung des die weltliche wie die geistliche Macht umschließenden Gottesstaates [1]). Der Bischof Otto von Freising wandte den Ausdruck Kirche wiederholt in diesem weiteren Sinne an [2]). Auch jene Worte des Bischofs von Silva Candida über „die weltlichen Gewalten innerhalb der Kirche" sprachen die gleiche Vorstellung aus. Die praktische Notwendigkeit des Staates zwang demnach das Mittelalter, der aus der abstrakten Logik des religiösen Systems entnommenen Theorie von dem verbrecherischen Ursprunge des Staates eine andere, vom Standpunkte der praktischen Interessen aus gewonnene Ansicht entgegenzustellen. Diese vermittelnde Lehre erkannte zwar an, daß der Staat im Notstande der Sünde begründet sei, doch behauptete sie, daß derselbe nicht aus sündhaften Trieben, sondern vielmehr als eine Schutzwehr gegen die Sünde errichtet worden sei. Der Staat war dieser gemäßigteren Theorie zufolge nicht eine Schöpfung der Sünde, ein Werk des Teufels, wie Gregor VII. meinte, oder gar die Ursache der Sünde, wie der Roman de la rose behauptet hatte; er war vielmehr, wie Dante sagte, „ein Heilmittel gegen die Schwachheit der Sünde." In gleichem Sinne erklärte der Pariser Kanzler Gerson: „Das bürgerliche oder staatliche Regiment ist der Sünde wegen eingeführt worden" [3]). Thomas von Aquino hielt allerdings ein staatliches Regiment auch im Stande der Unschuld für möglich und zwar aus zwei Gründen, einmal, weil der

[1]) M. G. t. 3, p. 333.
[2]) M. G. t. 20, p. 194.
[3]) Goldast, monarch. S. rom. imp. t. II, p. 1403.

Mensch ein geselliges Wesen sei, ein geselliges Leben aber ohne den Vorrang eines Einzelnen nicht möglich sei und zum anderen, weil es im Interesse aller erforderlich sei, daß derjenige, der sich durch Wissen und gerechten Sinn vor anderen hervorthue, diese Ueberlegenheit auch ausüben könne [1]). Doch war er weit entfernt davon, darum den Staat des gegenwärtigen menschlichen Zustandes als eine göttliche Stiftung anzuerkennen. Der bestehende Staat erschien vielmehr auch ihm als ein durch den Sündenfall notwendig gewordenes Uebel. Thomas zählte denselben zu den Unvollkommenheiten des körperlichen Lebens, von welchen die nur die Rettung der Seelen bezweckende Erlösung den Menschen nicht befreit hatte. Wie die Menschen allem leiblichen Leid unterlagen, obwohl sie der Erlösung teilhaftig geworden waren, so blieb die Abhängigkeit von den Gesetzen der weltlichen Staatsordnung nach wie vor für sie bestehen. „Die Abhängigkeit des einen Menschen vom anderen erstreckt sich auf den Körper, nicht auf die Seele, welche frei bleibt. In dem Stande des gegenwärtigen Lebens werden wir durch die Gnade Christi von den Unvollkommenheiten der Seele, nicht aber von denen des Körpers befreit, wie durch den Römerapostel erklärt ist, der von sich selber sagt, daß er dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach aber dem Gesetze der Sünde diene. Und daher sind diejenigen, welche durch die Gnade Gottes Kinder geworden sind, frei von der geistigen Knechtschaft der Sünde, nicht aber von der körperlichen Knechtschaft, in welcher sie von den weltlichen Herrschern gefesselt sind" [2]).

Der Staat wurde demnach auf einen zum Schutze gegen verbrecherische Gewaltthat geschlossenen Gesellschaftsvertrag zurückgeführt. Diese letztere Ansicht war im Mittelalter allgemein verbreitet und von der staatlichen wie kirchlichen Partei angenommen. Der infolge des Sündenfalles eingebrochene Unfriede hatte nach dieser Lehre die Schwächeren gezwungen, sich zum Schutze gegen räuberische Gewaltthat zusammenzuschließen und die Sicherung ihres Bündnisses in die Hand eines einzelnen, durch Kraft und

[1]) Summa theologica I, 1, quaest. 96, art. 4.
[2]) Summa theol. II, 2, quaest. 104, art. 6.

Einsicht hervorragenden Menschen zu legen. Dieser durch den Zwang der Notwehr geschlossene Vertrag war der Ursprung der herrschaftlichen Gewalt. „Wisse," erklärte im Jahre 1158 der Erzbischof von Mailand mit Berufung auf die Justinianeische Gesetzgebung dem Kaiser Friedrich I., „alles Recht des Volkes an der Gesetzgebung ist dir übertragen. Dein Wille ist das Recht, wie es heißt: ‚Was der Fürst für gut befindet, hat Gesetzeskraft', da das Volk ihm und auf ihn seine ganze Herrschaft und Gewalt übertragen hat" [1]). Selbst in der weltlichen Gesetzgebung fand diese Ansicht von dem durch die Sünde aufgezwungenen gesellschaftlichen Vertrage zur Begründung einer staatlichen Autorität einen Ausdruck. So erklärte Kaiser Friedrich II. in dem Vorworte seines Gesetzbuches für das Königreich Sicilien: „Durch die zwingende Notwendigkeit der Verhältnisse und durch den Trieb der göttlichen Fürsorge sind die Fürsten der Völker erwählt, damit durch diese die verbrecherische Willkür gebändigt werde" [2]). Im gleichen Sinne äußerte sich der Kaiser in der Urkunde vom Jahre 1239, in welchem er seinen Sohn Enzio zum Reichslegaten für Italien ernannte: „Denn," heißt es in dieser Konstitution, „der menschliche Stand würde gerne das Joch der Herrschaft entbehrt haben und die Menschen würden sich der Freiheit, welche ihnen von Natur gegeben war, nicht entäußert haben, wenn nicht die straflose Freiheit der Verbrechen zu offenbarem Verderben des menschlichen Geschlechtes überhand genommen und die Notwendigkeit dazu geführt hätte, der Justiz sich zu unterwerfen und die Freiheit dem Richterspruche unterzuordnen" [3]). Das Regiment der Fürsten beruhte also auf einer freiwilligen Unterordnung der Gesellschaft unter ihren Willen. Da aber diese freiwillige Unterordnung an ganz bestimmte Bedingungen, nämlich des Schutzes nach außen und innen, geknüpft war, so konnte dieselbe folgerichtig jederzeit rückgängig gemacht werden, wenn der Herrschende den

---

[1]) Otto Friesing, gest. Frider. imp. IV, c. 4, M. G. t. 20, p. 446.

[2]) Huillard-Bréholles, hist. diplom. Frider. II, IV, 1, p. 3 f.

[3]) M. G. ll. II, p. 331; Huillard-Bréholles l. c. IV, 1, p. 358.

ihm auferlegten Pflichten nicht nachkam. In dem Streite des Staates mit der Kirche war jene Lehre von der Kündbarkeit des Gesellschaftsvertrages nicht ohne Bedeutung. Wiederholt begründeten die Anhänger der kirchlichen Partei ihre Forderung, den Kaiser abzusetzen, mit dem Hinweis auf diese Lehre und ihre Folgerung. „Ist es nicht klar, daß man denjenigen mit Recht von der ihm anvertrauten Würde vertreiben und das Volk von dessen Herrschaft befreien muß, der den Vertrag, durch welchen er eingesetzt ist, zuerst gebrochen hat?" fragte Manegold von Lauterbach [1]).

Das Mittelalter führte also den Staat auf denselben Ursprung zurück wie später die Renaissance und das 18. Jahrhundert. Doch war der Zweck der mittelalterlichen Vertragslehre wesentlich verschieden von dem Zwecke, welchen die französische Aufklärung mit der Rousseauschen Vertragslehre verband. Die französische Aufklärung wollte mit der Vertragslehre das höhere Recht des Volkes gegenüber dem Königtum, das Mittelalter aber das höhere Recht der Kirche gegenüber dem weltlichen Staate erweisen. War der letztere auf den Willen des Volkes zurückgeführt, so konnte er nicht zugleich in einer göttlichen Stiftung seinen Ursprung haben. „Die weltliche Herrschaft," sagte der Kanzler Ottos IV., „nahm ihren Anfang wohl mit göttlicher Zulassung, nicht aber von einer göttlichen Einsetzung, da sie die Unterdrückung zu ihrem Ausgang hatte" [2]). Da andererseits aber die Kirche auf einer unmittelbaren göttlichen Einsetzung beruhte, so lieferte demnach die Vertragslehre den geschichtlichen Beweis für die unendlich höhere Autorität der Kirche. Innocenz IV. sprach diesen der mittelalterlichen Vertragslehre zu Grunde liegenden Gedanken mit den Worten aus: „Beides, sowohl das Königtum wie das Priestertum, bestand in dem Volke Gottes, das Priestertum durch göttliche Berufung, das Königtum aber durch menschlichen Zwang" [3]). Indem nun die weltlichen

---

[1]) Sitzungsbericht der bayrischen Akademie. Jahrg. 1868, II, S. 325.

[2]) Leibnitz, scr. rer. brunsvicens. t. I, p. 882.

[3]) Registr. de neg. imp. nr. 18 in den Briefen Innocenz'. Ed. Baluz. p. 693.

Mächte jene Lehre über den Ursprung des Staates annahmen, bestätigten sie mittelbar zugleich den Hoheitsanspruch der Kirche über den Staat. Der geschichtliche Nachweis für den weltlichen Charakter des Staates und den aus diesem Charakter sich ergebenden hoheitlichen Anspruch der Kirche über den Staat war der der mittelalterlichen Vertragslehre zu Grunde liegende Gedanke. Darum ging die letztere auch von dem Klerus aus, während die moderne Vertragslehre von einer Partei ausging, welche die göttliche Autorität des Priestertums nicht minder verneinte als die des Königtums. Wenn nun die Kirche gleich der modernen Aufklärung aus der Vertragslehre die Kündbarkeit der obrigkeitlichen Gewalten folgerte, so that sie dies denn auch nicht in der Absicht, um dem Volke das Kündigungsrecht zuzusprechen, sondern vielmehr um das letztere für sich selber in Anspruch zu nehmen. Wo sie den Laien ein solches Recht zugestand, wie beispielsweise im Jahre 1077 zu Forchheim, geschah dies nur unter der Voraussetzung, daß die Laien in ihrem Auftrage handelten.

---

2. Die Aufgaben des Staates und seine Stellung im Gottesstaate.

Die Vorstellung, daß der Staat nicht göttlichen, sondern menschlichen Ursprunges und Wesens sei, wurde als leitender Grundsatz für die Bemessung des ihm gebührenden Wirkungs- und Machtkreises festgehalten. Es entsprach zunächst diesem Grundsatze, daß die von göttlicher Herkunft stammende Kirche der Gewalt und Jurisdiktion des Staates völlig entzogen wurde. Schon die alte Kirche hatte mit Berufung auf die Worte Christi, „gebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist", nach ihrer Freiheit, d. h. nach ihrer Unabhängigkeit vom Staate gestrebt, indem sie die Verschiedenartigkeit beider Gebiete hervorhob. Die Kirche des Mittelalters legte ihrer Politik die Auffassung des christlichen Altertums über das Verhältnis von Staat und Kirche zu Grunde. Päpste und Bischöfe beriefen sich zur

Erklärung und Begründung ihrer Absichten, stets auf die Aussprüche der alten Kirche. Das Wort, welches einst Ambrosius dem Kaiser Theodosius entgegengehalten hatte: „Dem Kaiser gehören die Paläste, den Priestern die Kirche", wurde dem Mittelalter eine geläufige Beweisstelle [1]). Gregor VII. bezeichnete wiederholt mit Berufung auf das Zeugnis der alten Kirche „die Freiheit" der Kirche als den Zweck seiner Bestrebungen [2]) und Calixt II. schrieb an Heinrich V.: „Die Kirche soll haben was Christi ist und der Kaiser was sein ist" [3]). Auf Grund dieser Trennung beider Gebiete wies man dem Kaiser das Gebiet der irdischen, dem Papste das der geistigen Interessen zu. „Das Gebäude der Welt wird dem Zeitlichen nach durch die Fürsten regiert," erklärte Honorius III. [4]). Der dem vierzehnten Jahrhundert angehörige Hugo von St. Viktor bemerkte: „Zu der Gewalt des Königs gehören die irdischen, zu der des Papstes die geistigen Dinge und alles, was zum geistigen Leben gehört" [5]). Unter den Karolingern und unter dem Regimente der deutschen Kaiser hatte denn auch der Staat sich seiner Jurisdiktion über den Klerus mehr und mehr begeben und dem letzteren eine eigene Gerichtsbarkeit verliehen. Nur hinsichtlich der Besetzung der hohen Prälaturen wollte die staatliche Gewalt dem Drängen der Kirche nicht nachgeben, sondern seine überlieferten Rechte sich vorbehalten, weil es das Interesse des Reiches erforderte, die Vergebung der mit den Prälaturen verbundenen großen Reichslehen nicht völlig aus der Hand zu lassen. Der über diese Frage von Gregor VII. heraufbeschworene Kampf zwischen dem Staate und der Kirche endete dann mit dem Wormser Konkordate vom Jahre 1122, welches die ineinander fließenden staatlichen und kirchlichen Rechtsverhältnisse durch die Aufstellung einer festen Grenzlinie voneinander zu unterscheiden

---

[1]) Vgl. beispielsweise die Schrift Widos von Ferrara: de scismate Hildebrandi 1, c. 4

[2]) Reg. I, 46 S. 64; III, 10 S. 221; IV, 3 S. 246; VII, 14a S. 398.

[3]) Watterich II S. 146.

[4]) Regest. Honor. III, I, 15.

[5]) Vgl. Philipps, Kirchenrecht III, 1, 186.

ſuchte. Die Wahlen der Biſchöfe und Aebte wurden nach den Beſtimmungen des Konkordates den Königen entzogen und ihnen nur die Verleihung der Regalien und zwar für das deutſche Königreich vor der Konſekration, für Italien und Burgund aber nach der Vollziehung der letzteren gewährt. In England war dasſelbe Ergebnis ſchon einige Jahre früher unter dem Könige Heinrich I. erzielt worden.

Mit der Geiſtlichkeit aber wurden zugleich auch alle jene großen Lebensgebiete, deren Geſtaltung die erſtere als ihre beſondere Aufgabe betrachtete, dem weltlichen Staate entzogen, d. h. diejenigen Kulturzwecke, welche für den jenſeitigen Lebensberuf des Menſchen von mittelbarem oder unmittelbarem Werte und daher in den Kreis der geiſtlichen Seelſorge gezogen waren. Zu dieſen, der letzteren zugewieſenen Gebieten gehörten zunächſt die idealen Kulturzwecke. Die Wiſſenſchaft und die Kunſt und die das Studium derſelben vermittelnde Schule waren demgemäß vollſtändig in den Händen der Kirche. Ferner war der Staat von dem ganzen Gebiete der Wohlthätigkeit, der Armen- und Krankenpflege ausgeſchloſſen, da die Werke der erbarmenden Liebe in erſter Linie als Sache der Kirche angeſehen wurden. Desgleichen waren diejenigen Gebiete der civilen und peinlichen Rechtspflege, welche den jenſeitigen Berufszweck des Menſchen mittelbar oder unmittelbar in irgend einer Weiſe berührten, der Kirche überwieſen. Die letztere beſaß oder beanſpruchte wenigſtens die Jurisdiktion in Vormundſchafts- und Teſtamentsſachen, in Zehnt- und Patronatsſtreitigkeiten; ſie zog ferner die Delikte der Gotteslästerung, des Kirchenraubs, des Ehebruchs u. ſ. w. vor ihr Forum. In Summa beanſpruchte ſie die Zuſtändigkeit in allen denjenigen Rechtsfragen, welche eine Sünde enthielten. Der religiöſen Theorie zufolge war demnach der bei weitem größte Teil der Geſetzgebung und Rechtspflege von der Sphäre des Staates ausgeſchieden. Nach Abzug dieſer Gebiete verblieb dem Staate nichts als die Aufgabe des äußeren und inneren Schutzes. Das militäriſche Aufgebot und die Kriegsführung, das Münzregal, die Erhebung der Steuern und Zölle, eine beſchränkte Gerichtshoheit und die polizeiliche Strafgewalt machten den geſamten Inhalt des mittelalterlichen Staates

aus. Der bedeutendste Regent des klassischen Mittelalters, Kaiser Friedrich II., der doch in seinem sicilianischen Reiche das Gebiet der staatlichen Verwaltung weiter ausdehnte als irgend ein Monarch seines Zeitalters, begnügte sich wenigstens der Theorie nach mit dieser engen Umgrenzung der staatlichen Zwecke. In dem Vorworte zu seinem sicilianischen Gesetzbuche erklärte er, daß die Fürsten deshalb zur Herrschaft berufen seien, um die Kirche mit der Gewalt des Schwertes vor den Angriffen ihrer Feinde zu schützen und um den Völkern nach Möglichkeit Frieden und Gerechtigkeit zu erhalten [1]). Uebereinstimmend hiermit erklärte er in der Konstitution vom Jahre 1239, daß das Kaisertum nicht bloß zum Befehlen eingesetzt sei, sondern damit es dem Wohle des Volkes durch die Gewährung von Frieden und Gerechtigkeit diene [2]). Die Kirche, sagte er in seinem berühmten Briefe an die christlichen Fürsten aus dem gleichen Jahre, ist zur „Fürsorge", der Staat zum „Schutze" auf Erden eingesetzt. Wenn diese Ausdrucksweise auch sehr allgemein und unklar ist, so hat der Kaiser doch offenbar mit dem ersteren Begriff (ad cautelam) die Pflege der geistigen Güter, mit dem zweiten (ad tutelam) die äußere Sicherung des Lebens bezeichnen wollen [3]). Die kirchliche Theorie zog diesen Kreis der staatlichen Aufgaben auch wohl noch enger. Nach der Meinung des Bischofs Wazo von Lüttich bestand der Zweck des Staates sogar lediglich in der Bestrafung der Verbrechen. Als Heinrich III. demselben einst im Jahre 1046 bemerkte, daß auch er mit dem heil. Oele gesalbt sei, antwortete der letztere: „Eure Salbung ist eine andere und von der priesterlichen weit verschieden. Denn ihr habt dieselbe empfangen, um zu töten, wir aber, um nach dem Willen Gottes lebendig zu machen. Um wie viel also das Leben höher ist als der Tod, um so viel überragt ohne Zweifel unsere Salbung die eure" [4]). Der Biograph des Bischofs schätzte die dreiste Thorheit desselben für göttliche Weisheit. Ganz derselben

---

[1]) Huill. Bréh. l. c. IV, 1, p. 4.
[2]) L. c. V, 1, p. 358.
[3]) L. c. p. 348.
[4]) Anselmi gest. episc. leod., M. G. t. VII, p. 230.

Anſicht wie Wazo war ferner auch Johannis von Salisbury. Ihm erſchien der Staat in der Geſtalt des Henkers verſinnbildlicht [1]). Berthold von Regensburg faßte den ganzen Inhalt des mittelalterlichen Staates zuſammen, wenn er allen weltlichen Gewalten vom Grundherrn bis zum Kaiſer das Amt zuwies, die Chriſtenheit zu ſchirmen vor „dieben und vor roubern unde brennern, vor jüden, vor heiden unde vor ketzern, vor meineidern unde vor unrehtem gewalte“ [2]).

Dem Staate waren alſo in dem Syſtem des chriſtlichen Gottesſtaates nur die niederen Aufgaben zugewieſen, während der Kirche das geſamte Gebiet der höheren geiſtigen und ſittlichen Kultur zufiel. Außerdem beſtanden die dem Staate verbliebenen Zwecke vorwiegend in ſolchen Aufgaben, welche den Angehörigen desſelben ſchwere Laſten und Pflichten auflegten, indeſſen der Kirche vorwiegend ſolche Aufgaben zugefallen waren, welche den Angehörigen derſelben geiſtige und materielle Wohlthaten verſchafften. Der erſtere war ſeinem thatſächlichen Inhalte nach nur der Träger der materiellen Gewalt, die letztere die Trägerin aller Werke des Friedens und der Menſchenliebe. Das Amt des Prieſters, ſchrieb Petrus Damiani dem Markgrafen Gottfried von Tuscien, iſt ein anderes als das des weltlichen Richters. Jener muß in ſeinem Innerſten Schätze der Frömmigkeit bergen und auf dem Schoße der mütterlichen Barmherzigkeit an den reichen Brüſten der Weisheit ſeine Kinder ernähren. Des letzteren Amt aber iſt es, die Schuldigen zu ſtrafen und die Unſchuldigen den Händen derſelben zu entreißen, Recht und Gerechtigkeit mit Kraft zu behaupten und in dem Eifer um die Beſtimmungen der Geſetze nicht zu erkalten“ [3]). In ſchärferen Wendungen ſprach der päpſtlich geſinnte Kanzler Ottos IV., Gervaſius von Tilbury, dieſen Gegenſatz der ſtaatlichen und kirchlichen Berufszwecke aus. „Durch zwei Gewalten, erhabener Kaiſer,“ ſchrieb er, „wird dieſe Welt regiert, durch das Prieſtertum und das Königtum. Der Prieſter bittet, der König befiehlt; der Prieſter

[1]) Polycr. l. 4, c. 3.
[2]) Bd. 1, S. 144.
[3]) Ep. ed. Constant. Caetenus, Paris 1610, p. 640.

erläßt die Sünden, der König bestraft die Vergehen; der Priester bindet und löst die Seelen, der König züchtigt und tötet die Leiber“ [1]). Die Trennung beider Gebiete lief also darauf hinaus, daß der Staat die groben Vorarbeiten zu verrichten hatte, welche der Kirche den Boden zur Ausführung ihrer göttlichen Kulturzwecke bereiteten. Die Worte, mit welchen die Päpste den Kaisern bei den Krönungsfeierlichkeiten in Rom die Insignien der weltlichen Gewalt zu überreichen pflegten, enthielten gewissermaßen das öffentliche, von der Kirche aufgestellte Programm der staatlichen Aufgaben. Der Schwerpunkt der Zwecke, welche nach den bei dieser Gelegenheit abgegebenen Erklärungen der Päpste das kaiserliche Amt in sich faßte, war der Schutz der Kirche, die Wahrung des rechten Glaubens, die Unterwerfung und Christianisierung heidnischer Völkerschaften und die Vertilgung der Ketzer und Heiden wie aller Feinde der Kirche [2]). Da nun die Pflichten des Kaisertums nur dem Grade, nicht aber dem Wesen nach von denjenigen des weltlichen Fürstentums im allgemeinen verschieden waren, so sprachen jene Erklärungen des römischen Papstes zugleich die im Mittelalter zu Recht bestehenden Pflichten des weltlichen Staates im allgemeinen aus. Der Schutz der Kirche, die Gründung und Ausstattung von Bistümern und Klöstern, die Unterwerfung der Ketzer und heidnischen Volksstämme, Romfahrten und Kreuzzüge bildeten thatsächlich ja auch viele Jahrhunderte lang die Brennpunkte der inneren und äußeren Politik der christlichen Staaten.

Eine solche Teilung der hoheitlichen Gewalten, welche der Kirche alle höheren Zwecke der Kultur, dem Staate aber nur die Herstellung der für die letzteren erforderlichen Vorbedingungen überwies, hatte freilich die Vorstellung von der höheren Autorität der Kirche zur Voraussetzung. Indem man die Kirche als eine göttliche, den Staat als eine menschliche Ordnung auffaßte, stellte

---

[1]) Gervas. Tilber. otia imperialia bei Leibniz, SS. rer. Brunswic. I, 881.

[2]) Vgl. Waitz, „die Formeln der deutschen Königs- und Kaiserkrönung“ in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 18. Bd, S. 62 ff.; M. G. ll. II, p. 78 und 191.

man die erstere nicht nur als verschiedenartig von dem letzteren, sondern zugleich als demselben unendlich überlegen hin. Sobald also die verschiedenartige Natur beider Gebiete zum Maßstab für die Gestaltung ihres gegenseitigen Verhältnisses angenommen war, ergab sich das Recht der Kirche auf die Beherrschung aller irdischen Dinge mit logischer Notwendigkeit. Die sogenannte Freiheit der Kirche, unter welcher bis zu Gregor VII. die Trennung der Kirche vom Staate und allen weltlichen Verhältnissen verstanden wurde, war seitdem gleichbedeutend mit der Herrschaft derselben über den Staat. Im Namen derselben wurden alle Eingriffe der Kirche in den Kreis der weltlichen Gewalten gerechtfertigt. Um der „kirchlichen Freiheit" willen gebot Innocenz IV. die Absetzung Friedrichs II. und die Aufstellung eines neuen Königs [1]), predigte er schließlich den Kreuzzug gegen den Staufer [2]). Sollten doch selbst die grausamen Ketzerverfolgungen des dreizehnten Jahrhunderts der Herstellung der „kirchlichen Freiheit" dienen, wie Papst Gregor IX. in einigen Bullen der Jahre 1233 und 1239 erklärte [3]). Der übersinnliche Charakter der Kirche war der Rechtstitel für die weltbeherrschende Machtstellung derselben.

Ebenso wie aus den allgemeinen göttlichen Heilszwecken der Kirche mußte sich ferner aus der mit der letzteren begründeten priesterlichen Binde- und Lösegewalt die weltherrschaftliche Machtstellung der Kirche ergeben. Die dem Priestertum übertragene Binde- und Lösegewalt unterwarf dem richterlichen Forum der Kirche die irdischen Gewalten in allen Fragen, welche für die Kirche von Bedeutung waren sowie ferner in allen Fragen des religiösen Glaubens und der sittlichen Lebensführung. Da aber einmal die Kirche fast in allen Fragen der großen Politik wie des täglichen Lebens irgend ein Interesse haben mußte, da ferner fast in allen Streitfragen des öffentlichen wie des privaten Lebens irgend eine religiöse oder sittliche Beziehung berührt wurde, so unterstanden demnach auch alle diese Verhältnisse der geistlichen Amtsgewalt. Aller-

[1]) Huill.-Bréh. VI, 400.
[2]) L. c. 433.
[3]) Henke, „Konrad von Marburg", S. 65; Huill.-Bréh. V, 331 f.

dings würde die letztere an sich allein die Kirche nicht berufen haben, ihrem Richterspruche unmittelbare weltliche Rechtsfolgen zu geben. Vielmehr würde es dem geistlichen Charakter der Binde- und Lösegewalt an und für sich entsprochen haben, wenn die letztere sich auf rein kirchliche Censuren beschränkt haben würde. Allein diese Erweiterung der geistlichen Jurisdiktion auf die weltliche Machtsphäre ergab sich aus dem allgemeinen göttlichen Berufe der Kirche, welcher die Unterstellung aller weltlichen Verhältnisse unter die gestaltende und leitende Hand der letzteren unbedingt erforderte. Bei dieser hoheitlichen Stellung der Kirche mußte sich die geistliche Schlüsselgewalt notwendig zu einer weltherrschaftlichen Gewalt entwickeln. Daher hat denn auch die Kirche des Mittelalters ebenso wie die altchristliche Kirche zur Zeit des Ambrosius und des römischen Bischofs Gelasius das Recht ihrer weltherrschaftlichen Machtstellung aus den göttlichen Zwecken des priesterlichen Lehramtes sowie aus der Binde- und Lösegewalt hergeleitet. Die Vermittlung der göttlichen Gnadengüter und die mit derselben verbundene Binde- und Lösegewalt waren die Grundlagen für die Rechtfertigung des weltherrschaftlichen Berufes der Kirche. „Welcher König oder Kaiser," schrieb Gregor VII. in jenem obenbezogenen Briefe an den Bischof Hermann von Metz, „vermag kraft seines Amtes einen Christen durch das Sakrament der Taufe aus der Gewalt des Teufels zu reißen, ihn unter die Kinder Gottes zu stellen und durch das heil. Salböl zu schützen? Und was das größte ist im christlichen Glauben, welcher von jenen vermag durch sein Wort den Leib und das Blut des Herrn darzustellen, oder welchem von ihnen ist die Gewalt verliehen, zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden? Hieraus ist klar zu entnehmen, um welche Macht die Würde der Priester überragend ist." Den Boten Philipps von Schwaben erklärte Innocenz III.: „Die Könige werden von den Priestern, nicht die Priester von den Königen gesalbt. Derjenige aber, welcher gesalbt wird, ist kleiner als der, welcher salbt" [1]). In einer dem Bernhard von Clairvaux zuge-

[1]) Registr. de negot. imp. nr. 18 in den Briefen Innocenz'. Ed. Baluz. p. 692.

schriebenen Ansprache an den zur Synode versammelten Klerus, heißt es: „Gott stellte euch den Königen und Kaisern vor, euren Stand hob er über alle Stände, ja selbst über die Engel und Erzengel, über Throne und Herrschaften. Denn wie er nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams auswählte zur Ausführung der Erlösung, so vertraute er nicht den Engeln, sondern den Menschen und zwar allein den Priestern die Konsekration des Leibes und Blutes des Herrn an“ [1]). Zum Schluß dieser Predigt heißt es: „Zwiefach ist die Herrschaft der Prälaten. Denn sie haben die Schlüssel der Kirche, mit welchen sie schließen, ohne daß jemand öffnen kann und öffnen, ohne daß jemand schließen kann. Sie haben auch die Regalien, weil sie die Herren der Städte und Ortschaften sind. Nicht nur das Episkopat, sondern auch das Konsulat ist in ihrem Besitze“ [2]). Der Karthäuserprior Guigo, ein Zeitgenosse Bernhards, stellte in einem Briefe an einen Kardinal die Frage: „Um wie viel besser würden die Kirchen den Höfen anstatt die letzteren den ersteren Gesetze geben? Sind denn die Kirchen den Höfen oder nicht vielmehr die Höfe den Kirchen zur Belehrung übergeben oder haben etwa die Höfe den Kirchen und nicht die Kirchen den Höfen Christus gegeben?“ [3]) Auch Thomas von Aquino folgerte die von ihm behauptete Unterordnung des Königtums unter das Priestertum aus dem göttlichen Lehramte des letzteren. Bei den heidnischen Völkern und bei den Israeliten freilich war das Verhältnis, wie er bemerkte, ein umgekehrtes, weil bei jenen wie diesen der Zweck des Kultus in zeitlichen Gütern bestand. „Aber in dem neuen Gesetze ist das Priestertum ein höheres, weil durch dasselbe die Menschen zu himmlischen Gütern geführt werden. Daher müssen in dem Gesetze Christi die Könige den Priestern untergeben sein“ [4]). „Denn,“ führte er weiter aus, „der Endzweck des gegenwärtigen Lebens ist die himmlische Seligkeit. Zum Amte des Königs gehört es, das Leben

[1]) Bernh. Clairv. opp. Parisiis 1719 t. II p. 756.
[2]) L. c. p. 763.
[3]) L. c. p. 1067.
[4]) De regimine princip. l. I, c. 14.

der Menge in der Weise zu gestalten, wie es für die Erlangung der himmlischen Seligkeit angemessen ist, daß er das befiehlt, was zu der letzterern hinführt und das verbietet, was derselben entgegensteht. Welches aber der Weg zum wahren Heile ist und welches die Hindernisse desselben sind, wird aus dem göttlichen Gesetze erkannt, dessen Lehre zum Amte der Priester gehört" [1]).

Wie nun der göttliche Lehrberuf des Priestertums das letztere im allgemeinen über die weltliche Staatsgewalt emporhob, so galt dies insbesondere von dem höchsten Bischof der Kirche, dem römischen Papste. Schon der römische Bischof Gelasius hatte dies in einem Schreiben an den oströmischen Kaiser Anastasius mit den Worten ausgesprochen: „Wenngleich die Gläubigen vor allen Priestern, welche das göttliche Amt recht verwalten, ihren Nacken beugen müssen, so ist doch in noch höherem Grade dem Vorsteher jenes Stuhles zu gehorchen, welchen der höchste göttliche Wille über alle Priester gesetzt und welchen seitdem die gesamte Kirche gläubig verehrt hat." Thomas von Aquino fügte der oben erwähnten Behauptung, daß das Königstum dem Priestertum untergeben sein müsse, die Worte hinzu „und insbesondere dem höchsten Priester, dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi, dem römischen Bischof, welchem alle Könige der Christenheit vollkommen gehorsam sein müssen wie dem Herrn Jesus Christus selbst" [2]). Denn dem Petrus und seinen Nachfolgern war nach der Ansicht der Kirche eine allgemeine Schlüsselgewalt übertragen worden. Der Papst war mit der richterlichen Gewalt Gottes über alle Seelen ausgestattet, war von Christus selber zu dem Stellvertreter Gottes auf Erden eingesetzt und demgemäß mit dem vollen Besitz des göttlichen Weltregimentes betraut worden.

Die Päpste betrachteten denn auch den Besitz des letzteren als eine in der Stiftung des apostolischen Primates enthaltene göttliche Willensmeinung. So behauptete Innocenz III.: „Der Herr gab dem Petrus nicht nur die allgemeine Kirche, sondern

---

[1]) De regimine princip. l. 1, c. 15.
[2]) L. c. c. 14.

den ganzen Erdkreis zu regieren“ [1]). In einem Briefe an einen französischen Edlen vom Jahre 1213 erklärte derselbe Papst, daß sich in dem apostolischen Stuhle „die höchste priesterliche Würde mit der unbeschränkten Gewalt der Könige vereinigt“ finde [2]). Gregor IX. schrieb dem Patriarchen von Konstantinopel im Jahre 1233, daß die Kirche von Christus beide Schwerter, das materielle und das geistige erhalten habe, nur das letztere aber selber führe, während das erstere ein Kriegsmann nach ihrem Winke führen müsse. Auch Innocenz IV. behauptete, daß mit dem dem Petrus verliehenen bischöflichen Primate eine königliche Herrschaft verbunden gewesen sei. In seinem Briefe vom Jahre 1245, welchen er als Erwiderung auf das an sämtliche Fürsten gerichtete Schreiben Kaiser Friedrichs II. schrieb, erklärte er: „Nicht bloß eine priesterliche, sondern auch eine königliche Herrschaft gründete Christus und gab dem heil. Petrus zugleich die Zügel des irdischen und des himmlischen Reiches, wie durch die Mehrheit der Schlüssel hinlänglich angedeutet wird“ [3]). Desgleichen behauptete Johannes XXII.: „Ihm (d. i. dem römischen Bischof) vertraute Gott selbst in der Person des seligen Petrus die Rechte des irdischen und zugleich des himmlischen Reiches“ [4]).

Aus der Idee der göttlichen Stellvertretung ergab sich die weltherrschaftliche Machtstellung der Kirche und des römischen Bischofs mit solcher logischen Notwendigkeit, daß Gregor VII. in seinem Schreiben an den Bischof von Metz die Frage stellen konnte: „Wer also, der nur ein wenig Verstand und Wissen hat, kann Bedenken tragen, die Priester über die Könige zu setzen“ und daß der Biograph Innocenz' IV. behauptete, daß man geradezu blödsinnig sein müsse, um zu verkennen, daß die Macht des Kaisers und der Könige den Päpsten unterworfen sei“ [5]). Papst Bonifacius VIII. nannte in seiner Bulle ausculta fili vom Jahre 1301

---

[1]) Epp. II, 209.
[2]) Decret. Gregorii IX., lib. IV, tit. 17, 13.
[3]) Codex epist. Vatic. Nr. 4957, 49.
[4]) Decret. si fratr. in extr.
[5]) Murat. script. III, 592.

denjenigen, der an dieſer Machtſtellung des Papſttumes zweifele, einen Thoren und Ungläubigen. Aus dem Bewußtſein dieſer göttlichen Würde konnte Innocenz III. mit Recht behaupten, daß die Demütigung vor ihm nicht allein nicht ſchimpflich, ſondern vielmehr ebenſo ehrenvoll ſei wie die Demütigung vor Gott. Es iſt, ſchrieb er dem Könige Johann von England, nicht verletzend, ſondern rühmlich, dich vor dem Stellvertreter deſſen zu erniedrigen, der da iſt ein König der Könige, ein Herr der Herren, durch welchen die Könige regieren und die Fürſten Gewalt haben"[1]). Er verglich in einem anderen Briefe die päpſtliche Herrſchaft dem „ſanften Joche" Chriſti, welches nicht belaſte, ſondern ehre[2]). Wie ein Gott ſchrieb Hadrian IV. im Jahre 1155 in einem Briefe an den König von Jeruſalem: „Wir ſind nach dem Willen der göttlichen Gnade zu dem Zwecke auf die erhabene Warte des apoſtoliſchen Stuhles erhoben, damit wir unſer betrachtendes Auge über alle Teile der Welt ſchweifen laſſen und damit wir alles, was wir gegen den Lauf des Rechtes und das Maß der Ordnung ſehen, ſorgfältig verbeſſern"[3]). Hadrian betrachtete in der That die Prieſter als Götter. In einem Breve an Friedrich I. vom Jahre 1159 ſchrieb er dem Kaiſer, der in einem Briefe an den Papſt ſeinen Namen dem des letzteren vorangeſtellt hatte: „Indem du in deinem Briefe deinen Namen dem unſrigen voranſtellſt, thuſt du etwas Ungewohntes, um nicht zu ſagen Anmaßendes. Und was ſoll ich über die Treue bemerken, die du dem heil. Petrus und uns verſprochen haſt, da du von den Biſchöfen, die doch Götter und Söhne des Höchſten ſind, den Lehnseid verlangſt und ſie zwingſt, ihre geweihten Hände in die deinigen zu legen." „Götter" nannte auch Johannes von Salisbury die Prieſter[4]), indem er wie Hadrian ſich auf den 82. Pſalm berief. Innocenz III. bezeichnete in einer für die päpſtliche Krönungsfeier verfaßten Anſprache den Papſt als ein Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch.

---

[1]) Epist. XI, 89.
[2]) Epist. II, 4.
[3]) Cafari annales, M. G. t. 18, p. 24.
[4]) Polycr. l. 5, c. 5.

„In Wahrheit," schrieb er, „steht der Stellvertreter Jesu Christi zwischen Gott und Mensch in der Mitte, unter Gott, aber über dem Menschen, er ist kleiner als Gott, aber größer als der Mensch"[1]). Aehnlich dachte der gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts verstorbene englische Franziskanermönch Roger Baco, der doch seiner freisinnigen Anschauungen wegen viele Jahre lang von seinem Ordensgeneral in Gefangenschaft gehalten wurde. Auch er erhob den Papst zu einem überirdischen, zwischen Gott und Mensch stehenden Wesen. In seinem opus majus äußerte er sich über die dem Papste gebührende Autorität mit den Worten: „Einem allein muß die Offenbarung zu teil werden, er muß der Mittler sein zwischen Gott und dem Menschen und der Stellvertreter Gottes auf Erden, dem das ganze Menschengeschlecht sich zu unterwerfen und zu glauben hat ohne Widerspruch. Er ist der Gesetzgeber und oberste Priester, der in geistlichen und weltlichen Dingen die Fülle der Gewalt besitzt als menschlicher Gott, wie Avicenna im zehnten Buche seiner Metaphysik sagt, dem man nach Gott religiöse Verehrung widmen darf"[2]). Der römische Bischof trat so sehr an Gottes Stelle, daß beide eine und dieselbe Instanz bildeten. Der im Jahre 1328 verstorbene Augustinus Triumphus schloß die Appellation vom Papste an Gott als „lächerlich und frivol" aus, weil, wie er hinzufügte, „keiner größer ist als er selber und der Gerichtshof des Papstes und Gottes ein und derselbe ist"[3]).

Die Hervorhebung einer graduellen, nicht einer gleichberechtigten Verschiedenheit zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt war auch der eigentliche Zweck der Bilder, in welchen man das Verhältnis von Kirche und Staat auszudrücken beliebte. Diese dem Mittelalter geläufigen Bilder waren die von Seele und Körper, von Sonne und Mond. Die Schlußfolgerung, welche man aus diesen Vergleichen zog, führte stets zu der Behauptung einer un-

[1]) Sermo II in consecr. pont. max. in Innoc. op. Colon. 1575, p. 189.

[2]) Vgl. Roger Baco von J. Langen in v. Sybels historischer Zeitschrift Bd. 51.

[3]) De summa potest. eccl. ad Joannem XXII.

gleich höheren Autorität der Kirche hin. In den Worten, mit welchen Johannes von Salisbury [1]), der Kardinalbischof Humbert von Silva-Candida [2]) und Papst Innocenz III. [3]) die Kirche der Seele, den Staat dem Körper verglichen, stellten sie auch die Kirche um ebenso hoch über den Staat als die Seele erhaben sei über dem Körper. Dieselbe Folgerung zog Hugo von St. Victor aus diesem Vergleiche. Der Vordersatz, in welchem der letztere dem Könige die irdischen Dinge, dem Papste die geistigen Dinge überwies, führte ihn sofort zu dem Nachsatze: „Um so viel aber das geistige Leben erhabener ist als der Leib, um so viel ragt die geistliche Gewalt über die irdische oder die weltliche an Ehre und Würde empor." Fast mit denselben Worten äußerte sich Raimund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie über das Verhältnis beider Gewalten [4]). Nicht minder scharf wurde die höhere Autorität der Kirche in jenem zweiten, vom Mittelalter vielfach angewandten Vergleiche ausgesprochen. Gregor VII. hatte in einem Briefe vom Jahre 1080 an König Wilhelm den Eroberer die päpstliche und die königliche Würde mit Sonne und Mond verglichen. Papst Innocenz III. verband diesen Vergleich mit jenem ersteren von Seele und Leib. Wie die Sonne für den Tag, der Mond für die Nacht leuchte, so sind, sagte er, „am Firmament der allgemeinen Kirche zwei Würden eingesetzt worden, die eine größere um den Seelen, die andere kleinere um der körperlichen Welt vorzustehen, nämlich die bischöfliche Würde und die königliche Gewalt". Auch dieser Vergleich sollte nicht etwa die Verschiedenartigkeit beider Gebiete, sondern vor allem die Ueberordnung der Kirche über den Staat versinnlichen. „Wie ferner," fuhr Innocenz fort, „der Mond sein Licht nur von der Sonne erhält, da er in der That geringer ist als diese sowohl seiner Quantität als Qualität, seiner Stellung wie seiner Wirkung nach, also erhält auch die weltliche Gewalt von der bischöflichen erst den Glanz ihrer Würde" [5]).

---

[1]) Polycr. l. 5, c. 2.

[2]) Advers. simoniacos libri III.

[3]) Epist. ed. Baluz. de negot. imp. ep. 18.

[4]) Tit. 313.

[5]) Epp. ed. Baluz., Paris 1682, lib. 1, 401.

Dem Inhalte nach umfaßten die von der Kirche gestellten Machtansprüche die gesamten und unbeschränkten Hoheitsrechte der weltlichen Staaten. Die Kirche nahm für sich die Vollmacht in Anspruch, welche einst Jehova dem Propheten Jeremias [1]) übertragen hatte: „Ich habe dich heute über die Völker und Königreiche gesetzt, damit du ausreißest und zerstöreſt, vernichteſt und zerstreueſt und baueſt und pflanzeſt." Auf diese Worte beriefen sich Innocenz III. [2]) und IV [3]), Bonifacius VIII. nahm dieselben in seine an den König Philipp von Frankreich gerichtete Bulle ausculta fili auf. Die Kirche betrachtete sich als die Quelle aller staatlichen Autorität. Das ihr von Gott übertragene irdische Machtgebot verlieh sie zunächst an den Kaiser als an ihren allgemeinen Schirmvogt, damit der letztere die Könige und Fürsten nach Lage der Verhältnisse mit derselben belehnen solle. Der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts verfaßte Schwabenspiegel lehrte in seinen einleitenden Sätzen: „Sît nu got des frides fürste heizet, sô liez er zwei swert hie ûf erderîche, dô er ze himel fuor, ze schirme der kristenheit. Diu lêch got Sant Pêter beidiu, daz eine mit geistlichem gerihte unde daz ander mit wereltlîchem gerihte. Daz wereltliche swert des gerihtes daz lîhet der pâbst dem keiser. Daz geistliche ist dem pâbest gesezet, daz er dâ mit rihte." Uebereinstimmend mit dieser Auffassung lehrte Berthold von Regensburg, das Schwert „sol der bâbest dem keiser lîhen" [4]). Jeden Zweifel über den Ursprung beider Schwertgewalten löste die berühmte Bulle Bonifacius' VIII. vom Jahre 1302, in welcher derselbe es als einen für das ewige Seelenheil notwendigen Glaubenssatz verkündete, daß der Kirche beide Schwerter verliehen seien. „Beide Schwerter," heißt es in derselben, „sind in der Gewalt der Kirche, das geistliche und weltliche, dieses muß für die Kirche, jenes von der Kirche gehandhabt werden, das eine von der Priesterschaft, das andere von

[1]) 1, 10.

[2]) Sermo II in consecr. pontif. max. op. Innoc. III, Coloniae 1595, p. 189.

[3]) Huill.-Bréh. VI, 397.

[4]) Bd. 1, S. 362.

den Königen und Kriegern aber nach dem Willen und Ermessen des Priesters."

Unumschränkt wollte die Kirche über das zur Erfüllung ihrer göttlichen Aufgaben ihr verliehene weltliche Schwert verfügen. Je nach ihren Bedürfnissen wollte sie Kaiser und Fürsten zur Herrschaft berufen oder vom Throne stoßen und andere an ihre Stelle setzen, wollte sie der einen Nation ihre bevorzugte Stellung nehmen, um die letztere einer anderen Nation zu übertragen. Für beide Fälle wies die Kirche auf geschichtliche Vorgänge hin und zwar hinsichtlich des ersteren auf die Absetzung des Merovingerkönigs Childerich III. unter dem Papste Zacharias, hinsichtlich des letzteren auf die Uebertragung des Kaisertums von den Griechen auf die Franken unter dem Papste Leo III. Beide Ereignisse stellte die Kirche als lediglich aus ihrer Autorität erfolgt hin. Mit dem Hinweis auf den ersteren Vorgang erklärte Gregor VII. den Kaiser Heinrich IV. seines Thrones verlustig, drohte Bonifacius VIII. im Jahre 1302 den König Philipp von Frankreich „wie einen Knecht" absetzen zu wollen, falls derselbe sich nicht unterwerfe, mit dem Hinweis auf den zweiten Vorgang erklärten die Päpste wiederholt das Kaisertum den Deutschen nehmen und auf Frankreich übertragen zu wollen. Im Jahre 1239 drohte der päpstliche Legat, der Böhme Albert, dem Herzog Otto von Bayern, daß, wenn die Fürsten nicht einen anderen König an Stelle des gebannten Friedrichs II. wählen würden, die Kirche, ohne die deutschen Fürsten zu befragen, sich in Frankreich oder in der Lombardei nach einem neuen Könige umsehen würde, wodurch dann das Kaisertum, wie dies früher geschehen sei, auf eine andere Nation übergehen werde [1]). Der Papst glaubte dann die geeignete Persönlichkeit in dem Bruder des Königs von Frankreich, dem Grafen Robert gefunden zu haben. Der letztere schlug aber das Anerbieten auf den Rat seiner Mutter aus [2]). Bonifacius VIII. bot dem Bruder des französischen Königs Philipp die römische und griechische Krone zugleich an. Die Berufung der Kirche war der einzige Rechtstitel der weltlichen Macht.

---

[1]) Schirrmacher, Kaiser Friedrich II. Bd. 3, S. 320, Anm. 17.

[2]) Alberici Chronic., M. G., t. XXII, p. 949.

Die Zwecke der Kirche waren demnach das Gesetz, welches das Maß und die Dauer der weltlichen Gewalt bestimmte. Der Gehorsam des Regenten gegen die Kirche war die Bedingung für die Rechtsgültigkeit seines Machtbesitzes. Aus dieser Voraussetzung ergab sich alsdann die Schlußfolgerung, daß der aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossene Regent seine Krone verwirkt habe. Der mailändische Geschichtsschreiber Arnulf legte in seiner „Geschichte der mailändischen Bischöfe" sogar die Worte des Apostels Petrus, „fürchtet Gott, ehret den König", dahin aus, daß in denselben die Ehrfurcht vor der Person des Monarchen von der Gottesfurcht, d. h. von der kirchlichen Rechtgläubigkeit des letzteren abhängig gemacht werde. Aus dem Umstande, daß in dieser Stelle die Furcht Gottes der Mahnung zur Ehrfurcht vor dem Regenten vorangestellt werde, zog er die Schlußfolgerung: „Daher ist man dem Könige keine Ehrerbietung schuldig, wenn der letzteren nicht eine rechte Gottesfurcht (nämlich auf Seiten des Königs) vorangeht" [1]). Noch rücksichtsloser drückte sich Johannes von Salisbury aus, indem derselbe denjenigen Fürsten, der den Gesetzen der Kirche zuwiderhandle, geradezu für vogelfrei erklärte. Den Sturz eines solchen Fürsten durch List oder Gewalt bezeichnete er nicht nur als eine erlaubte, sondern auch als eine rühmliche That [2]). Wie einst Sozomenos, so rechtfertigte auch Johannes den Mord des abtrünnigen Kaisers Julian. Es ist, sagte er, zwar ungewiß, wer den Pfeil auf den Kaiser abgeschossen hat, aber, „mag es ein Mensch oder ein Engel gewesen sein, so viel ist offenbar, daß er einem göttlichen Befehle gehorcht hat" [3]). Nur so weit es die Zwecke der Kirche erheischten, verpflichtete die letztere die Unterthanen zum Gehorsam gegen die obrigkeitlichen Gewalten. Sobald aber die letzteren jenen Zwecken entgegen waren, verpflichtete die Kirche die Unterthanen ebensosehr zum Abfall von dem Monarchen. Da die Kirche die Inhaberin der göttlichen Wahrheiten war, so war ihre Aufforderung zum Meineid und Treubruch ebensosehr ein göttliches

[1]) Gesta archiep. mediol. l. V, c. 7, M. G. t. VIII, p. 30.
[2]) Polycr. l. 8, c. 20.
[3]) L. c., c. 21.

Gebot wie ihre Aufforderung zur Treue und zum Gehorsam. Der auf Grund eines kirchlichen Gebotes erfolgte Treubruch des Vasallen gegenüber seinem Lehnsherrn konnte das Gewissen des ersteren nicht beschweren, da ja die Kirche kraft der ihr von Gott übertragenen Binde- und Lösegewalt die Gewissen ebensosehr von Eiden lösen wie an letztere binden konnte. Denjenigen Vasallen, welche zufolge ihres Eides ihrem von der Kirche verworfenen Herren treu bleiben zu müssen glaubten, erklärte Papst Urban II.: „Sollten sie in der Heiligkeit des Eides eine Ausflucht suchen, so muß ihnen vorgestellt werden, daß es besser sei, Gott als den Menschen zu dienen. Denn zur Erfüllung des Eides, welchen sie einem christlichen Machthaber geleistet haben, der ein Feind Gottes und seiner Heiligen ist und die Gebote derselben mit Füßen tritt, können sie durch keine Gewalt gezwungen werden." Desgleichen erließ Gregor IX. um das Jahr 1235 die Bestimmung: „Derjenige, welcher einem in Ketzerei Gefallenen durch irgend einen Vertrag verpflichtet gewesen war, soll wissen, daß er von aller Lehns- und Unterthanenpflicht und überhaupt von jeder Verbindlichkeit gegen denselben entbunden ist, mögen jene Verträge auch eine noch so große Festigkeit gehabt haben." Die praktische Politik der Kirche hat diesen allgemeinen Grundsätzen stets entsprochen. Sie bestimmte die Treupflicht des Vasallen gegenüber der Krone und das Machtgebot der letzteren nach Maßgabe ihrer Zwecke und Interessen. Derselbe Papst Gregor VII., der einst erklärte: „Im übrigen wollen wir das nicht anfechten oder verhindern, was den Dienst und die pflichtschuldige Treue gegen den König betrifft" [1]), sprach die Absetzung über den König Heinrich IV. aus und entband die Unterthanen desselben von der Pflicht des Gehorsams. Denn Gregor bezeichnete die Politik des Königs als dem göttlichen Gebote zuwiderlaufend und demgemäß den Gehorsam gegen den ersteren als einen Ungehorsam gegen das letztere. Das Gleiche galt von Paschalis II. Obwohl derselbe erklärte: „Denn wir wollen das Recht der Könige erhalten und in keiner Weise mindern" [2]),

[1]) Reg. V, 5, p. 202.

[2]) Epist. ad Ruthard. Jaffé IV, p. 379.

bannte dennoch auch er den König und löste den Sohn desselben, den späteren Heinrich V. von seinem Treueide gegen den Vater. „Nichts, Heinrich, sucht die Kirche von deinem Rechte für sich in Anspruch zu nehmen", schrieb Calixt II. an Heinrich V. und verhängte über denselben auf der Generalsynode zu Rheims im Jahre 1119 den Bann, weil er nicht auf die Investitur der geistlichen Fürsten des Reiches verzichten wollte. Die Anerkennung also, welche die Kirche dem Machtbesitze des weltlichen Herrschers gewährte, der Gehorsam, welchen sie den Unterthanen gegenüber den staatlichen Gesetzen auflegte, wurden nur bedingungsweise zugestanden und waren jeder Zeit widerruflich. Das von der Kirche als göttlicher Herkunft bezeichnete Recht des weltlichen Staates war demnach nicht im mindesten ein Hindernis für die Geltendmachung der kirchlichen Machtansprüche noch eine Gewährleistung für den dauernden Bestand der staatlichen Ordnungen. Die deutschen Fürsten erkannten ihrerseits diese Auffassung der Kirche bereits bei der ersten Exkommunikation, welche die letztere über einen deutschen König verhing, in den Beschlüssen zu Tribur und Oppenheim vom Jahre 1076 an. Auf Grund älterer Reichsgesetze gewährten sie Heinrich IV. eine Frist von Jahr und Tag, um sich vom Banne zu lösen. Während dieses Zeitraumes entzogen sie dem Könige die Verwaltung der Reichsgeschäfte mit der Bestimmung, daß diese Entziehung eine dauernde sein werde, falls Heinrich innerhalb der gesetzten Frist die päpstliche Absolution nicht erlangt habe. War dieser Satz mit Bezug auf die Krone anerkannt, so war seine Anwendung auf die Fürsten und die Beamten der Krone selbstverständlich. Die Synode zu Albi vom Jahre 1254 erklärte alle der Exkommunikation verfallenen Richter, Räte und Beamte ihres Amtes entsetzt und sprach zugleich über diejenigen Machthaber, welche Exkommunizierte in ihrem Amte beließen, den kleineren Bann aus. Nach der Konstitution König Rudolfs I. vom Jahre 1281 sollten die im Banne befindlichen Grafen, Freie und Ministerialen binnen Jahr und Tag, alle anderen aber binnen sechs Wochen der Acht verfallen. Den exkommunizierten Vasallen wurden die Lehnsgüter entzogen. Alle weltliche Gewalt hatte eine rechtliche Gültigkeit nur so lange, als die Kirche dieselbe bestehen ließ.

Nicht minder als das Recht der Krone, ihrer Vasallen und Beamten war auch das Recht der Privaten durch den Gehorsam gegen die Kirche bedingt. Die kirchliche Gemeinschaft war die Bedingung aller staatsbürgerlichen Rechte und Ehren. Der Verlust der ersteren hatte den Verlust der letzteren zur Folge. Wer sich von der Kirche schied, den schied die letztere von der bürgerlichen Rechtsfähigkeit aus. Ebenso wie die Kirche die Unterthanen zur Rebellion gegen die ihr nicht gehorsamen Fürsten aufrief, so mahnte sie andererseits die Fürsten zur Verfolgung und Bestrafung der ihren Geboten widerstrebenden Unterthanen. Auf die von ihr verhängte Exkommunikation sollte, wie sie begehrte, die weltliche Justiz nach einer gewissen Frist die Achterklärung folgen lassen. „Swaz der bâbest mit dem banne gerihten mac, daz sol der keiser und ander wertliche rihter mit dem swerte rihten", lehrte Berthold von Regensburg [1]). Philipp von Schwaben versprach im Jahre 1205 dem Papste Innocenz III. ein allgemeines Gesetz zu erlassen, demzufolge die Reichsacht sofort nach dem vom Papste verhängten Banne eintreten solle [2]). Friedrich II. bewilligte den geistlichen Fürsten Deutschlands in seinem Privileg vom Jahre 1220, daß die Reichsacht binnen sechs Wochen der Exkommunikation nachfolgen und nicht eher aufgehoben werden solle, als bis die letztere aufgehoben sei [3]). Mit dem größten Eifer wandte sich die Kirche begreiflicherweise gegen die Ketzer. Die gegen die Albigenser und Waldenser gefaßten Synodalbeschlüsse des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts sprachen denselben jede bürgerliche Rechtsfähigkeit ab. Desgleichen sollten, wie die lateranensische Synode vom Jahre 1213 beschloß, die Beschützer der Häretiker der Exkommunikation und, falls sie nicht binnen Jahresfrist Genugthuung geleistet hätten, der vollständigen bürgerlichen Rechtslosigkeit verfallen. Die weltliche Gewalt bestätigte ihrerseits die von der Kirche geforderten Rechtsfolgen der über die Ketzer verhängten Exkommunikation. Im Jahre 1184 belegte Friedrich I. im Dome

[1]) Bd. 1, S. 363.
[2]) M. G. ll. II, p. 208 f.
[3]) L. c. p. 236.

zu Verona alle Häretiker mit der Reichsacht. Heinrich VI. verpflichtete im Jahre 1195 die Stadtbehörden von Rimini zur Ausweisung und Verfolgung der letzteren. Sein im Jahre 1220 erlassenes Ketzeredikt verhing über alle Häretiker die Reichsacht, befahl die Konfiskation ihrer Güter und entzog den Kindern derselben das Erbrecht. Selbst diejenigen, welche nur im Verdachte der Ketzerei standen, wurden in die Acht erklärt, wenn sie sich nicht binnen Jahresfrist vom Verdachte gereinigt hatten. Außerdem sollte jede Kommunität oder Person, welche ein Jahr lang in der Exkommunikation verharrte, von selbst der kaiserlichen Acht verfallen [1]).

Die Gewalt des römischen Papstes war demnach unendlich wie die göttliche. Sie war, lehrte die natürliche Theologie des Raimund von Sabunde, „ohne Schranke, ohne Grenze und ohne Maß“ [2]).

---

3. Die Aufhebung des weltlichen Staates.

Doch war auch mit der Leitung des weltlichen Imperiums der volle Inhalt des gottesstaatlichen Ideales noch nicht erschöpft. Die letzte Schlußfolgerung desselben, die völlige Aufhebung des Staates und der Uebergang des weltlichen Machtgebotes in den unmittelbaren Besitz der Kirche blieb, so unerreichbar dieselbe auch gegenüber der von irdischen Interessen bewegten Laienwelt erscheinen mußte, dennoch nicht völlig vergessen. Sie war gewissermaßen der zwar im allgemeinen durch die Sinnenwelt verdeckte, doch aber noch immer durchschimmernde Goldgrund des kirchlichen Systems. Und zwar leitete die Kirche selbst diese Forderung aus dem Begriffe der Freiheit her. „Man sorgt nicht besser“, schrieb Innocenz III. einst dem Erzbischof von Ravenna, „für die kirchliche Freiheit, als wenn die römische Kirche die volle

---

[1]) M. G. ll. II, p. 244.

[2]) Tit. 311.

Gewalt sowohl in weltlichen als in geistlichen Dingen behauptet" [1]). Da die Kirche dem Staate stets eine nur bedingte Anerkennung gewährt hatte, so stand ihr der Weg zu diesem fernliegenden Ziele offen, ohne daß sie in Widerspruch mit ihrer Lehre von dem göttlichen Rechte der Obrigkeit geraten wäre. Wie die Menschheit in ihrem ursprünglichen sündlosen Zustande einen weltlichen Staat nicht kannte, sondern unter dem unmittelbaren Regimente Gottes stand, so sollte sie auch dereinst zu dem letzteren zurückkehren, indem sie sich ohne jede weltliche Vermittlung der Leitung des Statthalters Gottes unterstellte. Wie am Horizont der sichtbaren Körperwelt Erde und Himmel sich berühren, so flossen in diesem Zukunftsbilde des christlichen Gottesstaates Sinnliches und Uebersinnliches zusammen. Alle irdischen Formen waren in demselben beseitigt und die Welt ganz nach der göttlichen Heilsordnung gestaltet. Die Könige und Fürsten hatten ihre Kronen dem römischen Papste zu Füßen gelegt, so daß eine weltliche Herrschaft überhaupt nicht mehr bestand und der Stellvertreter Gottes beim Anbruche des ewigen Tages die ganze Fülle des irdischen Regimentes in die Hände Gottes zurückgeben konnte.

Indessen machten die thatsächlichen Verhältnisse das Dasein der Staaten auf eine unabsehbare Zukunft hinaus noch viel zu notwendig, als daß die Kirche dieses letzte Ziel ihrer Politik mit klarem Wortlaut hätte aussprechen und an eine unmittelbare Lösung dieser Frage hätte denken können. Nur in einzelnen, oben bereits mitgeteilten Aussprüchen der Kirche über den sündhaften Ursprung des Staates kam dieser Gedanke mehr oder weniger verhüllt zum Ausdruck. Insbesondere aber sprach die den religiösen Idealen sich frei hingebende kirchliche Legende die letzten Ziele der mittelalterlichen Weltanschauung mit größerer Klarheit aus, als die durch den Zwang der Verhältnisse vielfach gebundene Politik der römischen Kurie. Sie folgte lediglich den in dem religiösen Lehrsystem der Kirche gelegenen Idealen, wenn sie den weltlichen Machthabern solche Fürsten, welche jenes letzte Ziel der göttlichen Heilsordnung gläubig anerkannten und von tiefem reli-

[1]) Ep. 1, 27.

giösen Empfinden bewegt, der Welt und ihrer Krone zu Gunsten der Kirche entsagten, als Idealgestalten der christlichen Vollkommenheit vor Augen hielt. Vor allem pflegte die Kirche auf das von ihr eben zu diesem Zwecke erdichtete und als eine geschichtliche Thatsache behauptete, ruhmreiche Beispiel Kaiser Konstantins des Großen hinzuweisen, welcher seine Gewalt über Rom und Italien in die Hände des römischen Papstes niedergelegt habe, weil es ihm nicht für passend erschienen sei, daß dort ein weltliches Regiment bestehe, wo der Statthalter Christi residiere. Ein anderes legendarisches Vorbild stellte die im Mittelalter so beliebte und in viele Sprachen, von Rudolf von Ems in die deutsche Sprache übertragene Dichtung „Barlaam und Josaphat" auf. Barlaam war der Sohn des indischen Königs Avenier, welcher von einem Einsiedler zum Christentum bekehrt, nach vielen Kämpfen auch seinen Vater für dasselbe gewann. Der letztere nun entsagte, sobald er sich bekehrt hatte, seinem Throne

„umb daz êwiclîche leben
in dem himelrîche"

und übergab die Regierung des Landes seinem Sohne. Der jugendliche Josaphat ließ alsbald seine Unterthanen im christlichen Glauben unterweisen, die heidnischen Tempel zerstören, die Götterbilder verbrennen, die Armen beschenken, die Gefangenen befreien, um darauf gleichfalls der Krone zu entsagen. In einem Haarkleide ging er als Einsiedler in die Wüste, um sein Leben in Entbehrungen und religiösen Betrachtungen zuzubringen. Den Fürsten aber, die ihren König ziehen ließen und auf ihre weltlichen Ehren nicht verzichten wollten, rief der Dichter zu:

„Owê wie sîne vürsten stânt,
daz sie mit im von dan niht gânt!"

Den gleichen Gegensatz zwischen christlicher Demut und weltlicher Herrschermacht stellte auch die von Rudolf von Ems wahrscheinlich nach einer lateinischen Quelle übertragene Dichtung „der gute Gehard" auf, deren Held wiederholt die Gelegenheit, eine Königskrone zu erwerben, einmal für seinen Sohn, ein andermal für

sich selber aus Demut zurückwies und aus dem gleichen Grunde jede andere ihm angebotene Herrschaft ausschlug.

Aehnliche ideale Fürstengestalten erfand auch die geschichtliche Legende. Eine solche war beispielsweise der cambrische König Gundliew, der um die Mitte des sechsten Jahrhunderts lebte und ein wildes, kriegerisches Leben führte. „Von seinem Sohne, dem berühmten celtischen Abte Kadok zum Christentum bekehrt, legte er seine Herrschaft nieder und begab sich mit seiner Gattin in die Einsamkeit, um den Rest seines Lebens in religiösen Bußübungen zu verbringen. Aber selbst das Zusammenleben der Ehegatten schien dem strengen Sohne ein Hindernis ihrer frommen Uebungen zu sein und er veranlaßte sie deshalb sich zu trennen“ [1]). Die Grafen Eberhard und Adolf von Berg ferner wandelten, einer im dreizehnten Jahrhundert entstandenen Sage nach, ihr altes Stammschloß Berg in ein Kloster um und lebten dort als Mönche in frommen Bußübungen, wo sie einst als Herren geboten hatten.

Doch blieb diese Idealität nicht auf die Dichtung beschränkt. Die Wirklichkeit erlebte wenigstens einige solche Persönlichkeiten, welche dem Ideale der Legende nacheiferten und um ihres Seelenheiles willen auf Krone und Herrschaft Verzicht leisteten. So entsagte im Jahre 1073 Hugo von Burgund auf sein Herzogtum und wurde Mönch zu Cluny. Wenn Gregor VII. dem Entschlusse des Herzogs ebensowenig beistimmte, wie einer legendarischen Erzählung zufolge der Abt von St. Vito der gleichen Absicht des Kaisers Heinrich II., so that er dies nur in der Erwägung, daß unter den Verhältnissen seiner Zeit, welche seinem Ideale noch fern war, ein so frommer Fürst seinem Zwecke auf dem Throne mehr dienlich sein könne als im Kloster. Doch konnte selbst der Wunsch des Papstes den Herzog nicht von der Ausführung seines Entschlusses abhalten [2]). Auch der Graf Gottfried von Kappenberg in Westfalen, seine Gattin Jutta und sein Bruder Otto waren Fürstennaturen nach dem Herzen des Mittelalters. Um das Jahr 1124 schenkten dieselben ihre Schlösser Kappenberg, Ibbenstadt

---

[1]) Vita S. Cadoci c. 24 und 50 ap. Rees, Cambro-British-Saints.
[2]) Gregor VII reg. VI, 17.

und Barler dem neu gestifteten Prämonstratenserorden und traten kurz darauf alle drei ins Kloster. Die Gemahlin Gottfrieds wurde später Aebtissin in Herford. Allerdings hat die Kirche mehrere Regenten kanonisiert, als z. B. Karl den Großen, Kaiser Heinrich II. und Ludwig IX. von Frankreich. Doch that sie dies nicht wegen der großen Verdienste, welche dieselben sich um den Staat, sondern lediglich der Verdienste wegen, welche sich dieselben um die Kirche auf Kosten des Staates erworben hatten.

Wenn gleich nun die praktische Politik der Kirche bei der Lage der thatsächlichen Verhältnisse kaum ein Interesse daran hatte, der Frage der gänzlichen Aufhebung des Staates näher zu treten, so that sie doch einen bedeutsamen Schritt auf diesem Wege, indem sie seit Gregor VII. den Gedanken verfolgte, wenigstens das allgemeine Imperium, welches sie vormals dem mit dem fränkischen, dann mit dem deutschen Königtume verbundenen Kaisertume zugestanden hatte, dem letzteren zu entziehen und für sich selbst in Besitz zu nehmen, um auf diesem Wege jenem idealen Ziele sich allmählich zu nähern. Die Kirche trat daher seit jener Zeit mit dem Kaisertum in einen Wettbewerb um die Weltherrschaft. Hatte sich schon der Kampf Gregors VII. und Heinrichs IV. um die Investitur in den um das weltherrschaftliche Imperium umgewandelt, so hatten die Zerwürfnisse der späteren Päpste mit den Kaisern ihren Grund noch mehr in dem konkurrierenden Anspruch der ersteren auf den weltlichen Machtbesitz. Mit voller Klarheit sprach Gregor VII. seine, die weltherrschaftliche Macht des Kaisertums verneinende, sowie die des römischen Stuhles erstrebende Politik in den Worten aus: „Das Königreich Ungarn wie auch die anderen Königreiche sollen in selbständiger Freiheit bestehen und keiner anderen Herrschaft untergeben sein als der heiligen und allgemeinen Kirche“ [1]), sowie in einem Briefe an den König von Dänemark mit den Worten: „Des Papstes Fuß sollen alle Fürsten küssen, nur er soll kaiserliche Insignien tragen.“ Auch der im Jahre 1198 auf den päpstlichen Stuhl erhobene Innocenz III. begnügte sich nicht mit der Ueberordnung der Kirche über den

[1]) Reg. II, 63, p. 183.

Staat. Vielmehr zielte seine ganze Politik auf eine unmittelbare Vereinigung des bisher vom Kaisertum behaupteten weltlichen Imperiums mit dem Papsttume hin. Aehnliche, das Recht des Kaisertums auf das weltherrschaftliche Imperium mittelbar oder unmittelbar verneinende Aeußerungen wiederholten sich nicht eben selten. Der Abt Joachim von Kalabrien, ein Zeitgenosse Kaiser Heinrichs VI., bezeichnete in seiner Schrift über den Propheten Jeremias das römische, beziehentlich deutsche Kaiserreich durchgehends als Babylon, mit welchem Ausdruck er dasselbe als den Inbegriff aller Sünde hinstellte. Den Kaiser nannte er den Verwüster der Kirche [1]), den Fürsten Babylons, der gleich Nebukadnezar berufen sei, das Volk Gottes zur Strafe für seine Sünden in die Knechtschaft zu führen [2]). Die Deutschen nannte er die neuen Chaldäer [3]), die mit grausamer Wut die Kirche verfolgten. Die gänzliche Beseitigung des Kaisertums mußte bei solchen Vorstellungen als die notwendige Folge einer allgemeinen Sinnesänderung erscheinen, wenn der Abt selber diese Schlußfolgerung auch nicht zog. Joachim scheint sich vielmehr gar nicht bewußt gewesen zu sein, welche Schmähungen er über den Kaiser und das Reich ausschüttete, da er die erwähnte Schrift im Jahre 1197 dem Kaiser Heinrich überreichte. Er faßte die Thaten des letzteren als ein über die Kirche verhängtes göttliches Strafgericht und den Kaiser als den von Gott erwählten Vollstrecker dieses Gerichtes auf. Da er jedoch diese Mission des Kaisers nur als den objektiven Erfolg, keineswegs aber die subjektive Absicht desselben darstellte, sondern Heinrich vielmehr lediglich aus den Beweggründen einer maßlosen Herrschsucht und Habgier handeln ließ, so konnte der Vollzug jener göttlichen Sendung den dem Kaiser und seiner Herrschaft beigelegten verbrecherischen Charakter keineswegs abschwächen. In den Schriften des Thomas von Aquino wurde dem Kaisertum bereits keine von den übrigen weltlichen Fürsten unterschiedene Stellung mehr zuerkannt. Thomas überging völlig

[1]) Insbesondere K. 4.
[2]) K. 20, p. 277 ff.
[3]) K. 6, p. 104.

die kaiserliche Instanz, wenn er die Könige als „die Vasallen der Kirche" bezeichnete [1]). Er verwarf das Kaisertum noch bestimmter, wenn er an einer anderen Stelle erklärte: „Ueberhaupt stellt sich die einheitliche Gewalt in der Welt nur im Papste dar" [2]). Am offensten ging Papst Bonifacius VIII. zu Werke. Bei der Nachricht von der im Jahre 1298 erfolgten Wahl Albrechts I. zum deutschen Könige setzte er sich die Kaiserkrone auf mit den Worten „ich bin Cäsar, ich bin Kaiser, mir ziemt es die Rechte des Reiches zu wahren". Bei Gelegenheit des großen Jubiläums im Jahre 1300, als zahlreiche Pilger die Apostelgräber besuchten, erklärte er, daß er als Stellvertreter Christi zugleich das geistliche wie das weltliche Oberhaupt der Christenheit sei und legte bald die Insignien der päpstlichen bald der kaiserlichen Würde an. Der Predigermönch Johann von Paris, der in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts lebte, bestritt geradezu das Recht der universalen Reichsidee. Die Allgemeinheit der Kirche erkannte er als ein göttliches Recht an, der Allgemeinheit des Imperiums aber setzte er den Einwand entgegen, daß der von Gott den Menschen eingepflanzte natürliche Instinkt die Völker veranlaßt habe, sich in verschiedenen Staaten voneinander zu sondern [3]).

Diesen allgemeinen Grundsätzen entsprechend, suchte die Kirche die Machtvermehrung des Reiches möglichst zu verhindern, oder den bestehenden Besitz desselben zu verkürzen, indem sie sich zur Erreichung dieses Zweckes wiederholt mit den Feinden des Kaisertums gegen das letztere verbündete. Johann XII. wollte im Jahre 963 außer dem griechischen Kaiser auch sogar die damals noch heidnischen Ungarn gegen Otto I. zur Hilfe aufrufen. Häufiger wurden solche Bündnisse zwischen den Päpsten und den reichsfeindlichen Mächten zur Zeit der Staufer geschlossen, da diese auf die äußere Machtvermehrung des Reiches am meisten bedacht waren. Die Päpste wurden die Bundesgenossen der aufrührerischen deutschen Völkerschaften und Fürsten, der lombardischen Städte, der

[1]) Quodl. 12, qu. 13a; 19 ad 2.
[2]) De regim. princip. I, 14; III, 19.
[3]) Tract. de potestate regia et papali c. 3.

normannischen Regenten und selbst der griechischen Kaiser im Kampfe derselben gegen das Kaisertum.

Einen unmittelbaren Weg zur Einschränkung des kaiserlichen und zur Erweiterung des eigenen Machtgebotes fand die Kirche dadurch, daß sie, soweit ihr Einfluß reichte, die weltlichen Staatsgewalten aus der Lehnspflicht gegenüber dem Kaisertum löste und sich selber lehnspflichtig zu machen suchte. Gleich mit dem ersten Streite zwischen der Krone und der Kurie begannen die Versuche der letzteren, dem Lehnsverbande des Reiches einen solchen des päpstlichen Stuhles entgegenzusetzen. Bereits im Jahre 1073 nahm Gregor VII. die Fürsten Landulf VI. von Benevent und Richard von Capua in die Lehnspflicht des römischen Stuhles auf. Er erhob außerdem den Anspruch auf die Oberlehnsherrschaft über Rußland, Ungarn, Kroatien, Dalmatien, Sardinien, Korsika, Spanien und Frankreich. Ein Teil dieser Ansprüche verwirklichte sich in der That auch im Laufe der folgenden Jahrhunderte. Das Königreich Neapel wurde im Jahre 1130 römisches Lehen, Portugal im Jahre 1179, Aragon unter Pedro II. im Jahre 1204, England im Jahre 1213 unter König Johann. Auch Sicilien, Sardinien und Korsika gehörten zu diesem Zins- und Lehnsverbande des päpstlichen Stuhles. Bonifacius VIII. wiederholte und erweiterte die lehnsherrlichen Ansprüche der Kurie. Als König Wenzel gegen die Erbansprüche eines Sohnes des Königs von Neapel auf die ungarische Krone Protest erhob, erklärte Bonifacius Ungarn als ein päpstliches Lehen. Als Wenzel seinerseits Ansprüche auf Polen machte, erklärte Bonifacius auch dieses als ein päpstliches Lehen. Die Päpste bestritten sogar wiederholt die Lehnsherrlichkeit des Reiches selbst in solchen Fällen, in denen sie ihrerseits einen lehnsherrlichen Anspruch nicht erhoben. So sah beispielsweise Cölestin III. die von Seiten Amalrichs von Cypern im Jahre 1195 dem Kaiser Heinrich VI. geleistete Huldigung mit ungünstigem Auge an und äußerte seine Mißbilligung mit den Worten: „Wir glauben, daß demselben (d. i. dem Amalrich) die cyprische Herrschaft mehr durch göttliche als durch weltliche Macht verliehen worden ist.“ Johann XXII. hob sodann in seiner Bulle vom Jahre 1334 die Verbindung der beiden Stammlande des

Reiches, Deutschlands und Italiens, für alle Zeiten auf, weil, wie er sagte, viele Kaiser „ihr Amt mißbraucht und die Kirche verfolgt" hätten. Auch nach der westlichen Grenze hin wollte er den Bestand des Reiches verkürzen, indem er Burgund von letzterem zu trennen beabsichtigte. So nahm die Kirche eine langsame, aber immer weitergreifende Zerstörung des einst von ihr selbst ins Leben gerufenen Imperiums vor, indem sie zugleich ihr weltliches Machtgebot in demselben Maße erweiterte, in welchem sie das kaiserliche verkürzte.

Selbstverständlich konnte es auch den Zeitgenossen nicht entgehen, daß die Politik der Kurie trotz der von ihr aufrecht erhaltenen formellen Anerkennung des Kaisertums doch auf eine thatsächliche Vernichtung des letzteren abzielte. So antwortete beispielsweise Kaiser Friedrich I. mit Zustimmung der deutschen Bischöfe auf ein durch die Vorgänge zu Besançon veranlaßtes Schreiben Hadrians IV.: „In der Hauptstadt des Erdkreises hat Gott die Kirche durch das Reich erhöht, jetzt zerstört die Kirche und zwar nicht nach Gottes Willen, wie wir glauben, in der Hauptstadt des Erdkreises das Reich" [1]). In demselben Sinne äußerte sich Otto von Freising über die Politik der römischen Kurie [2]).

Der Begriff der Freiheit führte also die Kirche durch alle Stufen ihrer Entwicklung, durch alle Folgerungen ihres Systems. Aus ihm leitete die Kirche die Notwendigkeit ihrer Trennung vom Staate, ihrer Herrschaft über den Staat, sowie endlich der gänzlichen Aufhebung des Staates her. Freilich konnte sie nicht im entferntesten daran denken, die letzte Folgerung ihres Systems, die Abschaffung des Staates, mit derselben Offenheit auszusprechen und als einen Grundsatz ihrer praktischen Politik aufzustellen, wie jene beiden anderen Folgerungen desselben. Das Schwergewicht der irdischen Lebensbedingungen hinderte das Mittelalter daran, diesen Höhepunkt der reinen Idee auch nur annähernd zu erreichen. Denn solche ideale Fürstengestalten, wie die Legende verzeichnete, kannte die Wirklichkeit selbstverständlich nur in einer verschwindend

[1]) Muratori scr. rer. ital. VI, 755.
[2]) Chronic. l. VII, prolog.

geringen Zahl. Die Zerstörung der kaiserlichen Weltmacht und die Lehnsherrlichkeit über eine Reihe von Staaten blieben die äußerste Rückzugslinie der letzteren und die Grenze der kirchlichen Machtentwicklung. Eine Verallgemeinerung aber der dem Kaisertum gegenüber verfolgten Politik konnte die Kirche niemals auch nur versuchen, obwohl die letzten Folgerungen des Systems eine solche durchaus gefordert haben würden. Der Versuch einer völligen Aufhebung des Staates und einer unmittelbaren Besitzergreifung des weltlichen Machtgebotes würde der Kirche eine Feindschaft zugezogen haben, welche die Macht derselben weit überstiegen haben würde. Außerdem mußte die Erwägung, daß die Beseitigung der staatlichen Autoritäten auch die Stellung der kirchlichen Autoritäten untergraben würde, die letzteren von diesen äußersten Grundsätzen ihres Systems zurückhalten. Der weltliche Herrschaftsgedanke der Kirche ermäßigte sich daher infolge des unüberwindlichen Widerstandes der Staaten zu der Forderung einer Unterordnung der letzteren unter das Gebot der Kirche. Diese Forderung erschien als das vorläufig allein erreichbare Ziel der christlichen Völkerentwicklung.

---

4. Der Widerstand des Staates gegen die religiöse Theorie.

Der Anwendung dieser Grundsätze der kirchlichen Theorie leisteten freilich die Staaten einen energischen Widerstand und zwar sowohl einen theoretischen als auch einen praktischen. Das von den Staaten allein anerkannte grundsätzliche Verhältnis zwischen ihnen und der Kirche war die Trennung beider Gebiete. Daher befanden sich denn Staat und Kirche seit der völligen Enthüllung des kirchlichen Systems durch Gregor VII. in einem fast ununterbrochenen Streite, der sich in der Hauptsache zwischen Kaisertum und Papsttum abspielte und dessen Schauplatz demgemäß vorzugsweise die Länder Deutschland und Italien bildeten. Die Voraussetzungen freilich, auf welchen sich die Schlußfolgerungen des

kirchlichen Systems aufbauten, wurden von den weltlichen Mächten keineswegs bestritten. Der Staat erkannte die Kirche als die Quelle der göttlichen Offenbarung, als die Wirklichkeit der religiösen Idee an, während er auf der anderen Seite, gleichfalls in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre, sich selbst mit der Vertretung der materiellen Interessen begnügte. Die Sorge um das ewige Seelenheil war auch für ihn das Prinzip, nach welchem sich alle irdischen Beziehungen bestimmen sollten. Ferner galt auch ihm der römische Bischof als der Statthalter Gottes, der mit göttlicher Machtvollkommenheit auf Erden zu schalten und zu walten habe.

Dennoch suchten die Vertreter der staatlichen Partei das Recht ihrer Stellungnahme auch theoretisch zu erweisen und mit jenen von ihnen anerkannten religiösen Vorstellungen in Einklang zu bringen. Von jenen Voraussetzungen aus war aber die Logik des kirchlichen Systems so klar und zwingend, daß das Beharren des Staates auf seiner Selbständigkeit und seiner Gleichstellung mit der Kirche sich nur in offenbarem Widerspruch mit den auch von ihm anerkannten religiösen Vorstellungen geltend machen ließ. Daher war denn auch die von Seiten der staatlichen Partei gegen die Kirche eingelegte Beweisführung dürftig genug. Vergeblich mühte sich die Dialektik der Partei ab, sich dem logischen Zwange ihrer eigenen religiösen Anschauungen zu entwinden. Die zu diesem Zwecke aufgeführten Gründe waren weniger Schlußfolgerungen aus den metaphysischen Voraussetzungen des Systems als vielmehr aus den praktischen Bedürfnissen der staatlichen Existenz. Der Widerstand des Staates war eben lediglich ein Akt der Notwehr, ein Kampf um die notwendigen Bedingungen seiner Selbsterhaltung, welcher die Logik des Systems gewaltsam durchbrach. Trotz jener zugestandenen Unterstellung der irdischen Dinge unter die in der Kirche vertretenen göttlichen Zwecke hielt der Staat an der Forderung seiner Selbständigkeit fest. Er berief sich zur Begründung seiner Ansprüche auf die in der heiligen Schrift bezeugte göttliche Einsetzung der staatlichen Obrigkeit und behauptete, daß ihm die Verwaltung der zeitlichen Dinge mit demselben göttlichen Rechte gebühre, wie der Kirche die Verwaltung der ewigen Güter. So berief sich Heinrich IV. auf das göttliche Recht der Krone, wenn

er dem Papſte Gregor VII. ſchrieb: „Du haſt nicht geſcheut, dich gegen die uns von Gott übertragene königliche Gewalt zu erheben und uns zu drohen, dieſelbe von uns zu nehmen, als ob wir die königliche Herrſchaft von dir empfangen hätten, als ob Königtum und Kaiſertum in deiner und nicht in Gottes Hand lägen“ [1]). Desgleichen berief ſich die Schrift des Biſchofs Wido von Ferrara auf die bibliſchen Stellen, welche den göttlichen Charakter der weltlichen Obrigkeit ausſprechen. Aus dieſen immer wiederholten Bibelworten zog man die Schlußfolgerung, daß das Regiment des Papſtes lediglich ein geiſtliches, das des Kaiſers lediglich ein weltliches ſei, daß der Kaiſer aber in ſeinem Regimente ebenſo unabhängig ſei wie die Kirche in dem ihrigen. Die Worte: „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt“, hatte Chriſtus, wie es hieß, in Vorausſicht der kommenden Zeiten als eine bleibende Mahnung ſeinen Nachfolgern hinterlaſſen. Die Weltmacht der Kirche ſchien aber ein Hohn auf die Armut Chriſti und der Apoſtel zu ſein. Mit ſehr ſpitzen Worten erinnerte noch Kaiſer Heinrich VII. im Jahre 1312 den Papſt Clemens V. an dieſe Armut des Erlöſers und ſeiner Jünger. Als der Papſt das Königreich Sicilien für ein Erbgut des apoſtoliſchen Stuhles erklärte und jeden Anſpruch des Kaiſers auf dasſelbe zurückwies, erwiderte der letztere, daß dem Kaiſer das Regiment der ganzen Welt gebühre. Das Erbteil des Apoſtelfürſten hingegen ſeien Netze, ein armſeliger Nachen, nach ſeiner Erwählung die Predigt des Evangeliums und ſchließlich der Tod am Kreuze geweſen [2]). Eine ähnliche Antwort gab Dante, welcher für die gegenſeitige Unabhängigkeit beider Gewalten eintrat, auf ſeiner Höllenfahrt dem in der Verdammung ſchmachtenden Papſte Nikolaus III.:

Sag' an, wie groß der Schatz war, den von Anfang
Wohl von St. Peter unſer Herr verlangte,
Als er der Schlüſſel Macht in ſeine Hand gab?
Gewiß, nichts fordert er als: ‚folge nach mir'!“ [3])

---

[1]) M. G. ll. II, p. 47.

[2]) Doenniges, acta Henrici VII. imp. Rom. Pars II, 66.

[3]) Inferno, cant. 19, v. 50 ff. in der Ueberſetzung von Philalethes.

Man fand die Teilung der zwei Gewalten ferner in den Worten des Evangelisten Lukas [1]) bestätigt, aus welchen die allegorisierende Schrifterklärung des Mittelalters die berühmte Schwertertheorie ableiten zu können glaubte. Nach der Auffassung der kaiserlichen Partei hatte die Bemerkung der Jünger „hier sind zwei Schwerter", sowie die Antwort Christi „das ist genug", den Zweck, die gleichgeordnete Stellung beider Gewalten anzudeuten. Schon Heinrich IV. berief sich in diesem Sinne in seinem, an die deutschen Bischöfe gerichteten Konvokationsschreiben vom Jahre 1076 auf jene Schriftstelle. Bekanntlich vertrat später auch der Sachsenspiegel die kaiserliche Schwertertheorie, desgleichen der Kanonikus Jordanus von Osnabrück in seiner Schrift über das römische Reich [2]), sowie die Dichter Freidank [3]) und Reinmar von Zweter [4]). Da aber seit der Aufstellung der Kirche als einer zwischen Gott und Menschheit bestehenden Vermittlungsanstalt die Verhältnisse wesentlich andere waren als in dem Zeitalter der Apostel, so waren jene Berufungen auf die heilige Schrift gegenstandslos. Die Lehren der letzteren konnten den Lehren der Kirche nicht entgegengestellt werden, wenn diese als eine mit der Schrift gleichberechtigte Quelle des göttlichen Wortes angesehen wurde. Völlig unvereinbar ferner war der Anspruch des Staates mit dem Zugeständnisse, daß seine eigenen Zwecke nur zeitliche, die der Kirche aber ewige seien und daß die ersteren den letzteren untergeordnet werden müßten.

Der Widerspruch zwischen den Behauptungen der staatlichen Partei und den Voraussetzungen ihrer Beweisführung trat zuweilen in geradezu überraschender Schärfe zu Tage, wie z. B. in einem Schreiben Kaiser Friedrichs II. vom Jahre 1239, in welchem er sich gegenüber den vom Papste erhobenen Anklagen rechtfertigte. Friedrich behauptete in diesem Briefe die Ebenbürtigkeit des Kaisertums mit dem Papsttume und berief sich zum Beweise dieses Satzes

---

[1]) K. 22, V. 38.

[2]) Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, 14. Bd., S. 45.

[3]) „Bescheidenheit", herausgeg. von Bezzenberger, 152, 12 ff.

[4]) v. d. Hagen, Minnes. Tl. 1, S. 215.

merkwürdigerweise auf das von päpstlicher Seite zur Erläuterung des Verhältnisses von Kirche und Staat stets angewandte Bild von Sonne und Mond. Er verglich die Kirche der Sonne, den Staat dem Monde und stand nicht an, in richtiger Auslegung dieses Gleichnisses, das Priestertum als das höhere, gebende, das Kaisertum als das geringere, empfangende Prinzip zu bezeichnen. „Bei Erschaffung der Welt," sagte er, „hat die göttliche Vorsehung zwei Lichter hingestellt, ein größeres und ein kleineres, das größere um den Tag, das kleinere um die Nacht zu erleuchten. Beide vollziehen ihre Aufgaben am Sternenhimmel in der Weise, daß, wie oft sie sich auch von der Seite ansehen, dennoch keines das andere verletzt, daß vielmehr das höhere dem geringeren sein Licht mitteilt. Ebenso hat die ewige Vorsehung auf Erden zwei Gewalten hingestellt, das Priestertum und das Kaisertum, jenes zur Fürsorge, dieses zum Schutze" [1]). Friedrich bekannte sich in diesen Worten also zu einer Anschauung, welche alle Ansprüche des Papsttums als logische Schlußfolgerungen in sich faßte. Auch das Bild von den beiden Schwertern gebrauchte er in einem Sinne, mit welchem sich die von ihm behauptete Selbständigkeit der staatlichen Gewalt wenig vereinigen ließ. „Da das materielle Schwert zur Stütze des geistlichen Schwertes eingeführt ist," sagte er in dem berühmten Privileg für die geistlichen Fürsten Deutschlands vom Jahre 1220 [2]).

Freidanks „Bescheidenheit" ferner nannte den Papst wohl schwerlich in ironischer Absicht „ein irdesch got" [3]). Obwohl er demselben hiernach eine irdische Allgewalt hätte beilegen müssen, so erkannte er dennoch den Anspruch desselben auf weltlichen Machtbesitz nicht an [4]).

Auch Jordanus von Osnabrück, ein Zeitgenosse König Rudolfs I., welcher die göttliche Berufung und die dauernde Notwendigkeit des Kaisertums nachwies, verglich dennoch das letztere

[1]) Huill.-Bréh. hist. dipl. V, 1, p. 348.
[2]) M. G. ll. II, 236.
[3]) Herausgeg. von Bezzenberger 151, 23.
[4]) L. c. 152, 12 ff.

dem Monde, woraus dann die Gleichstellung der Kirche mit der Sonne und also der Machtanspruch des Papsttums sich von selber ergeben mußte [1]).

Schärfer als hier trat der innere Widerspruch der staatlichen Dialektik in einer der bedeutendsten Verteidigungsschriften zu Tage, welche das mittelalterliche Kaisertum überhaupt gefunden hat, in Dantes berühmter Schrift „über die Monarchie". Im Schlußkapitel des dritten Buches erörterte Dante in kurzen Worten die metaphysische Grundlage des Gottesstaates. Der Mensch, sagte er, besteht aus Seele und Leib und hat dieser Doppelnatur entsprechend, einen doppelten Zweck, einen unvergänglichen und einen vergänglichen. Der Papst hat die Aufgabe, das Menschengeschlecht zur Erreichung des ersteren, nämlich der ewigen Glückseligkeit, der Kaiser die Aufgabe, dasselbe zur Erreichung des letzteren, nämlich der irdischen Glückseligkeit hinzuführen. Aus diesen Voraussetzungen zog Dante die vollkommen richtige und mit der kirchlichen Theorie ganz übereinstimmende Folgerung, daß „die Ordnung dieser Welt der Ordnung, welche dem Umschwunge der Himmel innewohnt" folgen müsse, daß „die irdische Glückseligkeit sich immer nach der ewigen Glückseligkeit richten" solle. Obwohl Dante also in diesen Worten die Kirche ausdrücklich als die höhere und leitende Autorität anerkannte und sich vollständig auf den Boden der kirchlichen Lehre stellte, zog er aus seinen Voraussetzungen doch nur den Schluß, daß der Kaiser dem Papste eine gewisse persönliche Hochachtung erweisen müsse, nämlich die Ehrerbietung, „welche der erstgeborene Sohn dem Vater schuldig ist". Doch forderte er die volle Unabhängigkeit und Selbständigkeit der kaiserlichen Gewalt, ohne in dieser Forderung einen Widerspruch mit seinen Voraussetzungen zu finden [2]).

Die gegnerische Polemik grub sogar bis an die Wurzel der kirchlichen Weltmacht, die Schlüsselgewalt Petri. Von vielen Seiten, erzählt der englische Geschichtsschreiber Mathäus Paris,

---

[1]) De prerogativa imper. Rom., herausgeg. von Waitz in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen 14. Bd., S. 49.

[2]) Dantis Alligherii de monarchia libri III, herausgeg. von C. Witte, Wien 1874.

wurde die Binde- und Lösegewalt der Kirche angefochten [1]). Die Gründe, welche für diesen Widerspruch geltend gemacht wurden, teilte Mathäus nicht mit. Doch werden dieselben schwerlich wo anders zu suchen sein als in der Behauptung der mit der Logik des religiösen Systems eben unvereinbaren Selbständigkeit der weltlichen Staatsgewalten. Den Brennpunkt dieses Widerspruches gegen die Schlüsselgewalt der Kirche bildete die Frage der Abhängigkeit beziehentlich der Absetzbarkeit der königlichen und kaiserlichen Gewalt durch den Statthalter Christi. Auch hier zeigte sich indes dieselbe Unhaltbarkeit der zu Gunsten des Staates angestrengten Beweisführung gegenüber der Logik des kirchlichen Systems. Die schismatischen Kardinäle stellten sich im Jahre 1086 ganz auf den Boden der kirchlichen Vertragslehre über den Ursprung des Staates, wenn sie in ihrem Schreiben erklärten: „Zunächst hat das Volk zwar die Macht, sich zum Könige zu wählen, welchen es will." Dennoch waren sie keineswegs geneigt, aus diesem Vertrage ein Kündigungsrecht der Kirche oder des im Auftrage der Kirche handelnden Volkes anzuerkennen. Sie erklärten vielmehr weiter: „Doch steht es nicht mehr in seiner (des Volkes) Macht, den einmal Erwählten zu vertreiben. Der Wille des Volkes wird später zur Notwendigkeit" [2]), ohne es doch begreiflich zu machen, wie denn das von ihnen anerkannte Selbstbestimmungsrecht des Volkes mit einer einmaligen Ausübung auf immer erlöschen könne.

Der Bischof Lupold von Bebenburg, welcher in seiner unter der Regierung Ludwig des Bayern verfaßten Schrift „über das Recht des römischen Königtums und Kaisertums" für die Unabhängigkeit und die unmittelbare göttliche Stiftung der königlichen Gewalt eintrat, machte für diese Behauptung überhaupt keine logischen, sondern lediglich zwei thatsächliche Beweisgründe geltend. Er sagte, daß die übrigen Fürsten der Christenheit ihre Herrschaft nicht vom Papste zu Lehen trügen und daß demnach auch der von den Kaisern dem Papste geleistete Eid kein Lehnseid, sondern nur ein

[1]) Hist. Angl. p. 482.

[2]) Sudendorf, Registr. 2. Tl., Nr. 32.

Gelöbnis des Schutzes sein könne. Einen zweiten Beweis fand er in dem Umstande, daß Karl der Große die gesamten Ländergebiete des Kaiserreiches bereits vor der Kaiserkrönung kraft eigenen Rechtes besessen habe und daß demnach auch seine Nachfolger das Reich kraft ihrer Erbfolge, nicht kraft päpstlicher Belehnung innehätten [1]). Daß mit dieser Berufung auf thatsächliche, von der Kirche nur zum Teil bestrittene Verhältnisse das Recht auf die Herstellung eines der religiösen Idee mehr entsprechenden Verhältnisses nicht widerlegt wurde, blieb ihm fremd.

Etwas mehr Erfolg als auf dem Gebiete der theoretischen Beweisführung erzielte der Staat durch die Zwangsmittel seines thatsächlichen Widerstandes gegen die Logik der Kirche. Den Gegenstand dieser praktischen Beweisführung bildeten sowohl die allgemeinen Hoheitsrechte des Staates als auch die besonderen Hoheitsrechte des Kaisertums. An jener Frage waren alle weltlichen Mächte mit Einfluß des Kaisertums, an dieser lediglich das letztere beteiligt. Das Kaisertum war also in beiden Fragen gleichmäßig interessiert und demnach von dem Kampfe zwischen Kirche und Staat weit mehr in Anspruch genommen als irgend eine andere Macht. Den Ausgangspunkt des Streites um die Hoheitsrechte der Krone bildete die Frage der Laieninvestitur. Das Wormser Konkordat vom Jahre 1122 brachte, wie bekannt, diesen Streit zu einem vorläufigen Abschluß. Dasselbe hatte die ursprüngliche Forderung der Kirche, daß die Bischofswahl von der Krone unabhängig und der Eintritt in den Besitz der Kirchengüter ein Zuwachs der geistlichen Weihe sein solle, dahin verkürzt, daß die Wahl allerdings dem Einflusse der Staatsgewalt entzogen, daß aber die Investitur mit den Regalien als ein der Krone verbleibendes Recht anerkannt wurde. Das Konkordat bezeichnete also die Mittellinie zwischen jenen Ansprüchen der kirchlichen Herrschaftsidee und der Forderung des Staates an den Wahlen nach altem Herkommen mitwirken und den Gewählten vor der Weihe mit den Regalien belehnen zu wollen. Freilich wurde mit diesem Uebereinkommen kein endgültiger Zustand geschaffen, sondern nur

[1]) De juribus regni et imper. Rom., Heidelberg 1664, p. 89 ff.

die scharfe Spannung beider Gegensätze gemäßigt. Auf der von dem Wormser Konkordate bezeichneten Grenzlinie fanden fortgesetzt kleinere, mehr oder weniger heftige Konflikte statt. Die Logik der religiösen Idee drängte die Kirche immer wieder zu der von Gregor aufgestellten Forderung der vollkommenen Trennung beider Gebiete zurück. Im allgemeinen betrachtete die Kirche das Konkordat nur als ein persönliches Zugeständnis für die Könige Heinrich V. und Lothar, keineswegs aber als ein dauerndes gesetzliches Verhältnis. Das Ziel ihrer Politik blieb daher immer die freie Wahl und die Beseitigung der Investitur. Dieser festen, klarbewußten Politik der Kurie stellte der Staat zwar keine gleiche Festigkeit entgegen. Vielmehr mußte er in zahlreichen Fällen das Konkordat zu Gunsten der Kirche preisgeben. Lothar von Supplinburg gab nur in einigen Ausnahmen dem Drängen der Kurie nach. Im allgemeinen aber behauptete er die durch das Konkordat festgestellten Rechte der Krone. Konrad III. sah sich unter schwierigeren Verhältnissen zu größerer Nachgiebigkeit gezwungen. Friedrich I. aber suchte nicht allein die von seinem Vorgänger aufgegebenen Rechte wiederzugewinnen, sondern sogar zu erweitern, indem er die nur für die deutschen Länder festgestellte Folge von Investitur und Weihe auch auf die außerdeutschen Reichsländer, Italien und Burgund, übertrug. Otto IV. leistete dann freilich im Jahre 1209 auf das in dem Wormser Konkordat gewährte Beaufsichtigungsrecht der geistlichen Wahlen Verzicht, um von Innocenz III. die Kaiserkrönung zu erlangen und Friedrich II. mußte unter gleichen Bedingungen im Jahre 1213 auch seinerseits dieses Recht der Krone preisgeben.

Der Brennpunkt des Streites aber war auch hier ebenso wie innerhalb der theoretischen Diskussion die Binde- und Lösegewalt der Kirche, welche ja auch den eigentlichen Quellpunkt der kirchlichen Machtansprüche bildete. Die größte Ausdehnung erreichte der Widerstreit gegen dieselbe innerhalb des Deutschen Reiches, insofern hier sowohl der Anspruch der Kirche als auch der Widerstand des Staates auf die Spitze getrieben wurde. Denn der Kampf Heinrichs IV. gegen Gregor VII. bewegte sich schließlich um die Abwehr des von Seiten des letzteren aus der Binde- und

Löſegewalt abgeleiteten Verfügungsrechtes über die Krone. Derſelbe Kampf erneuerte ſich mit gleicher Heftigkeit bei allen nachfolgenden Königen und Kaiſern, gegen welche die Kirche ihre Bindegewalt geltend machte, unter Heinrich V., Friedrich I., Otto IV., Philipp von Schwaben und Friedrich II. Auch der Adel Frankreichs wehrte ſich gegen die kirchliche Exkommunikation. Da nämlich der Eintritt der auf eine Exkommunikation erfolgenden bürgerlichen Rechtsverluſte zunächſt nicht beſtritten wurde, ſo verlangten die weltlichen Staatsgewalten wohl eine Prüfung der erſteren, um die Rechtmäßigkeit der mit derſelben verbundenen weltlichen Strafen beurteilen zu können. So ſchloß im Jahre 1247 ein Teil des franzöſiſchen Adels ein Bündnis, durch welches er den an der Spitze des letzteren ſtehenden vier Magnaten das Recht zuerkannte, jede über eines ſeiner Mitglieder verhängte Exkommunikation auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu prüfen. Er verpflichtete ſich ſodann, jede Exkommunikation, welche von nur zweien dieſer Magnaten als unberechtigt erklärt würde, nicht anerkennen zu wollen [1]). Ebenſo wie in Bezug auf ſich ſelbſt weigerten ſich die Staatsgewalten auch wohl die Bindegewalt der Kirche mit Bezug auf die Kreiſe der ihr unterſtellten Privaten anzuerkennen. Der fromme König Ludwig IX. beſtand darauf, eine Exkommunikation zuvor auf ihre Rechtmäßigkeit prüfen zu müſſen, ehe er derſelben von ſeiner Seite einen Zwang nachfolgen laſſe und verweigerte den Prälaten, die Exkommunicierten zur Genugthuung gegenüber der Kirche anzuhalten, als ſie ſeine Forderung ausſchlugen.

Ebenſo leidenſchaftlich wie der Streit um die ſtaatlichen Hoheitsrechte und die Unabhängigkeit der Krone war der Widerſtand, welchen ſpeciell das Kaiſertum dem Beſtreben der Kirche, ſeine politiſche Machtſphäre mehr und mehr einzuſchränken, entgegenſtellte. Das Jahrhundert des deutſchen Kaiſertums von Friedrich I. bis Friedrich II. war ein faſt ununterbrochener Kampf desſelben gegen die konkurierenden Machtanſprüche des Papſttumes. Das Kaiſertum hielt feſt an der urſprünglichen, von der Kirche ſelbſt aufgeſtellten Idee, der zufolge ihm ebenſo das univerſale

[1]) Math. Paris l. c. p. 483.

weltliche wie der Kirche das universale geistliche Imperium gebührte. Einen dauernden Erfolg hat das Kaisertum freilich in dieser Beziehung nicht zu erringen vermocht. Vielmehr ging das weltliche Imperium desselben über dem Hader mit der Kirche zu Grunde. Aber die letztere hat diesen Erfolg, welcher ihr übrigens trotz seiner Größe doch immerhin nur einen Bruchteil des von ihr beanspruchten Machtbesitzes einbrachte, nicht sowohl durch ihr eigenes Ansehen und die Ueberzeugungskraft ihrer Gründe errungen, als vielmehr dadurch, daß ihre Ansprüche einen so eifrigen Verbündeten fanden in dem allen staatlichen Zwecken widerstreitenden und für nationale Ehrenfragen so empfindungslosen individualistischen Grundtriebe der deutschen Völkerschaften. „Wenn die Fürsten des Reiches dem Kaiser ihre Eide gehalten hätten, so wäre die Spaltung des Reiches und der innere Krieg, durch welchen jetzt Kirche und Staat zerstört worden sind, sicherlich nicht entstanden", bemerkte der im Jahre 1111 verstorbene Bischof Walram von Naumburg in seiner Apologie Heinrichs IV. [1]). Hat ja auch die Kirche den nationaler und staatlicher gesinnten Völkern Frankreichs und Englands gegenüber bei weitem nicht eine solche Machtstellung erlangen können wie in Deutschland.

Dieser Widerstand des Staates blieb nicht ohne Rückwirkung auf das System der Kirche, insofern er die letztere zu mannigfachen, je nach Lage der Machtverhältnisse bemessenen Zugeständnissen nötigte, welche die an und für sich sehr einfache und klare Logik des Systems schließlich so sehr verwirrten, daß das Mittelalter sich selber über die letzten Ziele seiner Weltanschauung nicht vollständig klar geworden ist. Verschiedene Schichten der geschichtlichen Entwicklung lagerten übereinander, in deren jeder die Stellung der Kirche zum Staate eine andere war. In der älteren Zeit bezeichnete die Kirche den Staat als eine von Gott gesetzte Ordnung und überließ dem Oberhaupte desselben die wichtigsten Hoheitsrechte in ihrer eigenen Sphäre. Dann stellte sie ihre Trennung vom Staate als den leitenden Grundsatz ihrer praktischen Politik und als ein göttliches Gebot hin und schließlich

[1]) Ed. Freher in Germanicar. rer. script. t. 1, p. 217.

erklärte sie ihre Herrschaft über den Staat ebenfalls als eine göttliche, schon von dem Erlöser selber vollzogene Stiftung. Da nun der dogmatische Charakter der Kirche es nicht zuließ, den Standpunkt einer älteren Periode als ungenügend und überwunden zu erklären, sondern vielmehr die Anerkennung ihrer früheren Grundsätze und Gewohnheiten erforderte, so ließ sie schließlich über ihr Verhältnis zum Staate die verschiedensten, sich einander ausschließenden Lehren zu gleicher Zeit gelten. Die Unsicherheit des Systems wurde durch diese gleichzeitige Geltung sich einander widersprechender Lehren um so größer, als jede Periode ihren eigenen Standpunkt mit gesuchter Schärfe ausgesprochen hatte, so daß also eine innere Vereinigung so verschiedener, fest umgrenzter Grundsätze die größten Schwierigkeiten machte.

Ueber die göttliche Autorität der Kirche sowie über die Notwendigkeit der Trennung derselben vom Staate bestand auf keiner maßgebenden Seite ein Zweifel. Hinsichtlich der Herrschaft der Kirche über den Staat war man jedoch keineswegs einig. Ein Teil der Geistlichen, unter welchen sich hervorragende Männer befanden, glaubten Staat und Kirche als selbständige und gleichberechtigte Gebiete abgrenzen zu können. Dieser Ansicht war beispielsweise der Kanzler Gregors VII., Petrus Damiani [1]). Auch dem zwischen Paschalis II. und Heinrich V. verabredeten Vertrag, welcher dem letzteren für den Verzicht auf die Investitur die Herausgabe der gesamten Regalien anbot, lag der Gedanke einer Gleichordnung beider Gebiete zu Grunde. Mit großer Energie entwickelten Arnold von Brescia und seine Anhänger diesen Gedanken. Sie forderten den völligen Verzicht des gesamten Klerus bis hinauf zum römischen Bischof auf weltliche Güter und weltlichen Machtbesitz. Alle weltliche Macht wollten sie in Rückerinnerung an antike Verhältnisse dem römischen Volke und von diesem dem Kaiser übertragen, während sie die Kirche zu der apostolischen Armut zurückführen wollten. Der größere Teil des Klerus war freilich anderer Meinung und hielt an den gregorianischen Gedanken der unbedingten Unter-

[1]) Vgl. Fr. Neukirch, „Das Leben des Petrus Damiani". Inaug.-Dissert. Göttingen 1875, S. 84 ff.

ordnung des Staates unter die Kirche fest. So herrschten über die Frage nach dem Verhältnisse von Kirche und Staat zu gleicher Zeit sehr verschiedenartige Ansichten in den maßgebenden Kreisen der Kirche. In Uebereinstimmung mit den Lehren der heiligen Schrift und des früheren Mittelalters betrachtete die Kirche den Staat als eine göttliche Einrichtung zur gleichen Zeit, in welcher sie denselben als eine Erfindung des Teufels bezeichnete. Sie erklärte im Anschluß an eine ältere Periode nichts anderes als ihre Freiheit zu erstreben zu derselben Zeit, in welcher sie ihre Herrschaft über den Staat als eine bedingungslose Forderung aufstellte. Sie ließ mit Rücksicht auf ältere Traditionen und besondere Verhältnisse bezüglich der Bischofswahlen und der staatlichen Gerichtsbarkeit für den einen Staat andere Grundsätze gelten als für den anderen. Die Kirche konnte sich daher im allgemeinen trotz so zahlreicher und scharf formulierter Aussprüche auch niemals vollständig klar darüber werden, ob und in welchem Umfange ihr System denn eigentlich die Herrschaft über den Staat notwendig mache, oder ob dasselbe nur die Trennung von dem letzteren bezwecke. Der einzige dauernde und feste Gesichtspunkt in diesem wechselnden Spiele der kirchlichen Politik war das Machtinteresse der Kirche. Je nachdem das letztere diese oder jene Haltung bedingte, stellte die Kirche bald diese, bald jene Forderung auf, forderte sie bald die Unterthanen zum Gehorsam, bald zur Rebellion gegen den Staat auf, stellte sie bald die beiderseitige Trennung, bald die Unterwerfung des letzteren unter ihre Gebote als leitenden Grundsatz hin. Wenn aber auch die weltgebietende Machtstellung der unverrückte Zielpunkt der kirchlichen Politik blieb, so erfolgte dennoch die verschiedene Bemessung der ersteren weniger aus einer die wechselnden Verhältnisse abwägenden klugen Berechnung, als vielmehr aus der mit dem thatsächlichen Machtbesitze sich stetig steigernden Vorstellung von dem Wesen und den Zwecken der Kirche.

Ein Beispiel dieser Unsicherheit der Kirche über die letzten Grenzen ihres Systems war der im Jahre 1169 verstorbene Propst Gerhoh von Reichersberg. Auf der einen Seite trat derselbe mit großem Eifer für die unbegrenzten Machtansprüche Gregors VII.

ein. Dem römischen Papste sollte alle weltliche Gewalt untergeben sein, die Könige des Abend- und des Morgenlandes sollten ihm ihre Throne einräumen. Die Kirche sollte sogar, wie er forderte, über die Rechtmäßigkeit eines Krieges entscheiden und den im Unrecht Befindlichen mit dem Banne belegen, so daß er also der Kirche das höchste Richteramt in allen Streitfragen der weltlichen Politik zuwies. Andererseits aber sprach Gerhoh sich in seiner Schrift „Ueber die Erforschung des Antichrists" mit der gleichen Entschiedenheit für die selbständige Nebenordnung der weltlichen und der geistlichen Gewalt aus. Beide sollten sich zwar gegenseitig unterstützen, aber keine Gewalt sollte in die Sphäre der anderen übergreifen. Er warnte sogar den Papst davor, nach weltlichem Machtbesitze zu trachten und sich eine lehnsherrliche Gewalt über den Kaiser anzumaßen. Zur Bestärkung seiner Erörterungen über die Gleichberechtigung beider Gebiete berief er sich auf das Wort des Ambrosius: „Dem Kaiser gehören die Paläste, dem Priester die Kirchen." Von diesem Gesichtspunkte aus verwarf er ferner den Anspruch des Papstes auf eine Beeinflussung der Kaiserwahlen, wie er andererseits eine Mitwirkung der Kaiser bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles ablehnte. Ebenso schwankend war seine Ansicht bezüglich des materiellen Güterbesitzes der Kirche und der mit demselben verbundenen Hoheitsrechte. In seiner Schrift „Vom Hause Gottes" befürwortete er die Rückgabe der letzteren an den Staat, da die Kirche sich durch den Besitz derselben ebensosehr einer Sünde schuldig mache wie der Laie, welcher sich eines der Kirche zustehenden Zehntes bemächtige [1]).

In seinem Kommentar zum 64. Psalm hingegen nahm er an diesem Besitztum der Kirche nicht den geringsten Anstoß. Selbst die Kriminalgerichtsbarkeit, welche er in seinen Schriften „Von der Erforschung der Antichrists" [2]) und „Vom Hause Gottes" [3]) der Kirche entziehen wollte, erkannte er hier als ein rechtmäßiges und unumstößiges

[1]) De aedif. Dei c. 10. Migne tom. 194.
[2]) l, c. 29, 38.
[3]) K. 35 u. a.

Besitztum der Kirche an. Daß dieselbe nicht durch die Geistlichen, sondern durch angestellte Beamte der Kirche ausgeübt werden sollte, in welchem Umstande er in den letztgenannten Schriften nicht die geringste Entlastung der Kirche von dem Vorwurfe der Verweltlichung fand, erschien ihm in diesem Kommentar eine genügende Sicherung gegen die letztere zu sein [1]).

Derselbe Widerspruch zwischen den theoretischen Voraussetzungen des Systemes und den praktischen Schlußfolgerungen für das Verhältnis von Staat und Kirche durchkreuzte auch die Anschauungen des Bischofs Otto von Freising. Otto stand ganz auf dem Boden des göttlichen Primates des römischen Stuhles und war ein Gegner aller Eingriffe der weltlichen Gewalt in die Angelegenheiten der Kirche. Er mißbilligte die Besetzung des päpstlichen Stuhles durch Otto I. und Heinrich III. und nahm für die Kirche den Besitz weltlicher Hoheitsrechte durchaus in Anspruch. Einem Verzichte der Kirche auf weltlichen Machtbesitz, wie derselbe von Paschalis II. dem Könige Heinrich V. angeboten und späterhin von Arnold von Brescia erstrebt wurde, war er abgeneigt. Dennoch wollte er diesen Machtbesitz der Kirche nicht, wie die Gregorianer, zu einer völligen Beherrschung des Staates erweitert wissen. Er ging dieser Forderung der Gregorianer mit der Wendung aus dem Wege, daß es nicht seine Aufgabe sei, darüber zu entscheiden [2]). Wenn er zu dieser Frage also auch keine unmittelbare Stellung nahm, so erklärte er sich doch für die Gleichordnung der geistlichen und weltlichen Gewalt [3]), ohne den Widerspruch dieser Ansicht mit der der Kirche auch von ihm beigelegten unendlich höheren Autorität und der derselben von Gott übertragenen Binde- und Lösegewalt zu erkennen [4]).

---

[1]) Comment. in ps. 64. c. 31. Vgl. hierzu W. Ribbeck, „Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche" in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Jahrg. 1884, Heft 1.

[2]) Chronic. IV, 3. M. G. t. 20, p. 197.

[3]) Chronic. l. VII. prol. M. G. t. 20, p. 248.

[4]) Vgl. E. Bernheim, „Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke", Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtschreibung, VI. Bd, 1. Heft.

Es war auch weniger eine listige Verschlagenheit als eine innere Unsicherheit über die Grenzen der kirchlichen Machtansprüche, wenn Innocenz III., der seine Regierung doch hauptsächlich dem Zwecke widmete, die Mittel und Wege ausfindig zu machen, um der Macht des Reiches und dem Ansehen des Kaisertums möglichst zu schaden, wiederholt die Versicherung gab, daß er die Rechte des Reiches nicht antasten werde. Er war die Seele der italienischen Nationalpartei, welche die deutsche Herrschaft aus Sicilien und Italien verdrängte. Er war der ausgesprochene Gegner der erblichen Thronfolge, welche Heinrich VI. vergeblich durchzusetzen sich bemüht hatte. Nur um diese von vornherein abzuwehren und um die Krone in möglichst machtlose Hände zu bringen, war er ein Gegner des Staufers Philipp und der Beschützer des Welfen Otto. Dennoch erklärte er im Jahre 1200 den deutschen Fürsten, welche ihn ersucht hatten, die Rechte des Reiches zu achten, „wenn doch uns die Rechte der Kirche ebenso unverletzt erhalten wären, als wir die Rechte des Reiches unverkümmert zu erhalten gewillt sind“ [1]). Zu derselben Zeit, wo er für sich das Recht in Anspruch nahm, den deutschen Thronstreit zu entscheiden und den von den deutschen Fürsten gewählten König auf seine kirchliche Gesinnung hin zu prüfen, erklärte er den Gesandten Philipps: „Wisset, daß wir nicht, wie einige lügnerische Menschen fabeln, auf die Erniedrigung des Reiches hinwirken, sondern daß wir vielmehr die Erhöhung desselben aufrichtig erstreben“ [2]). An der Aufrichtigkeit des Papstes war um so weniger zu zweifeln, als er bezüglich seiner italienischen Ansprüche auf die seit Gregor VII. bestehenden lehnsherrlichen Rechte der Kurie hinweisen konnte. Aber gerade diese Rechte des päpstlichen Stuhles waren nur begründet und behauptet worden, um das Kaisertum zu beschränken und demselben eine konkurrierende Herrschaft entgegenzusetzen.

Noch viel weniger klar wurde sich die Kirche über ihr letztes Ziel, die völlige Aufhebung der staatlichen Gewalten. Der Idee nach machte allerdings die in dem Gottesstaate der Kirche wieder-

[1]) Registr. de negot. imp. nr. 15, ep. Innoc. ed. Baluz. 1, 691.
[2]) L. c. nr. 85, 1, 728; vgl. nr. 79, 1, 724.

gewonnene ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott den nur durch den Verlust der letzteren notwendig gewordenen weltlichen Staat überflüssig. Mit klaren Worten sprach die Kirche auch den sündhaften Ursprung und Charakter des Staates aus. Mit nicht minder deutlichen Worten äußerte sie ihre Abneigung gegen die weltlichen Gewalten im allgemeinen. Gregor VII. hielt die mit dem weltlichen Regimente verbundenen Gefahren für so groß, daß ihm das Amt des Herrschers als unvereinbar erschien mit den Aufgaben des ewigen Seelenheiles. Es war klar, daß, von jenen Voraussetzungen aus, der Staat nur als ein Uebel angesehen werden konnte, welches mit der Fortentwicklung des Gottesstaates mehr und mehr beseitigt werden mußte. Doch hat die Kirche unter dem Druck der praktischen Notwendigkeiten es niemals wagen können, diese Schlußfolgerung offen auszusprechen und den an den Anfang der Dinge gesetzten Urzustand auch als das ferne Ziel der menschlichen Gesellschaft hinzustellen. Vielmehr sah sie sich, umgeben von der hoffnungslosen Verderbtheit der praktischen Verhältnisse, gezwungen, denselben Staat, den die Logik ihres Systems als eine Folge der Sünde, oder als eine Erfindung des Teufels darstellte, als eine göttliche und notwendige Einrichtung anzuerkennen. Die Kirche konnte sich daher, so offen auch die Schlußfolgerungen ihres Systems zu Tage lagen, unter dem Zwange der praktischen Politik doch niemals klar darüber werden, ob der weltliche Staat in dem System ihres übersinnlichen Gottesstaates denn eigentlich eine göttliche und bleibende oder nur eine menschliche, vorübergehende Autorität besitze. Die erstere Ansicht war allerdings die allgemein verbreitete, die letztere aber, welche nur vereinzelt zur Aussprache gelangte, die logisch allein richtige.

Daher herrschte denn auch über die Absicht, das weltherrschaftliche Imperium des Kaisertums aufzuheben und in den unmittelbaren Besitz der Kirche zu bringen, keine genügende Klarheit, wenngleich das kirchliche System diese Schlußfolgerung notwendig bedingte. Thatsächlich wurde dem Kaisertum von Seiten der Kirche keineswegs die Fülle der weltlichen Macht zugestanden. Da dasselbe aber seiner Idee nach die universale weltliche Staatsgewalt bedeutete und auch von der Kirche ursprünglich ausdrücklich

in diesem Sinne den fränkischen wie den deutschen Königen übertragen war und da ferner die kaiserliche Würde als solche von der Kirche bestehen gelassen und Jahrhunderte lang den deutschen Königen verliehen wurde, so befand sich die Kirche hier in einem fortdauernden Widerspruch zwischen ihrer Tradition, welche das Kaisertum als das universale weltliche Regiment hinstellte, und ihrer praktischen Politik, welche diese Universalität ausgesprochenermaßen möglichst zu beschränken suchte und das Kaisertum also seiner Idee nach verneinte.

Je mehr also die Kirche sich den äußersten Schlußfolgerungen ihres Systems näherte, desto größer wurde der Widerspruch, in welchen sie sich verwickelte. Die Freiheit der Kirche blieb im allgemeinen das Losungswort der Hierarchie in allen Wandlungen ihrer Politik. Unter dem Begriff der Freiheit verstand die Kirche sowohl die Unabhängigkeit vom Staate wie die Beherrschung als endlich auch die gänzliche Aufhebung des Staates. Dieses Beharren auf einer geschichtlichen Ueberlieferung in dem stets bewegten Flusse der Entwicklung hatte eine Trübung des Systems wie der praktischen Politik zur unausbleiblichen Folge. Völlige Klarheit herrschte über die Trennung der Kirche vom Staate, nicht einig war die Kirche in der Ansicht über die Beherrschung des Staates und ganz verworren waren endlich ihre Ansichten über die allgemeine Daseinsberechtigung des letzteren. Die Nachgiebigkeit gegen die Notwendigkeit der praktischen Verhältnisse sowie das in dem dogmatischen Charakter der Kirche begründete Festhalten veralteter Grundsätze ließ die letztere niemals zu der Aufstellung eines nach allen Seiten hin klar durchdachten und endgültig in sich abgeschlossenen Systems kommen. Wenn das System der Kirche eben durch diesen Mangel an einer strengen logischen Durcharbeitung einerseits auch den Vorzug einer großen Dehnbarkeit besaß, so konnte die Kirche doch andererseits aus demselben Grunde niemals zu einer vollständigen und sicheren Lösung der Frage über ihr Verhältnis zum Staate gelangen. Daher konnte die Kirche denn auch selbst dasjenige Ziel, welches die Mitte hielt zwischen der reinen Idee des christlichen Gottesstaates und den thatsächlichen Mächten des Lebens, nämlich die Beherrschung des Staates, nie-

mals vollkommen erreichen. Selbst auf der Höhe der kirchlichen Machtstellung blieb noch ein weiter Abstand zwischen der empirischen Wirklichkeit und dem transcendenten Ideale bestehen. Der jenseitige Gottesstaat der Kirche ist auch in der klassischen Zeit des Mittelalters nur ein unvollendetes Bruchstück geblieben.

---

5. Die thatsächlichen Folgen der religiösen Theorie für den Staat und seine Entwicklung.

Obschon aber die Kirche nur einen Bruchteil ihrer Ansprüche auf das weltliche Imperium erreichen konnte, so hatten doch die Grundsätze ihrer Theorie die zerstörendsten Wirkungen auf den Staat und seine Entwicklung zur Folge. Und zwar machten sich die letzteren am meisten dem deutschen Reiche fühlbar, weil dieses durch die Uebernahme der kaiserlichen Schirmvogtei am meisten unter der Herrschaft der Kirche und ihrer religiösen Idee stand.

Die stetige kriegerische Anspannung der Reichsgewalt und das durch dieselbe genährte Bestreben der partikularen Mächte, jede Verlegenheit der ersteren zur Erweiterung ihres Machtbesitzes auszunützen, verursachte in erster Linie die Vernachlässigung einer festen, gesetzlichen Regelung der ausübenden Gewalten, während andererseits dieser Mangel wieder die Ursache stetiger Verwirrungen wurde. Nachdem die karolingische Zeit eine außerordentliche gesetzgeberische Fruchtbarkeit entfaltet hatte, trat seit der Ausbildung des Lehnswesens ein fast völliger Stillstand in der Gesetzgebung ein. Weder über das Wahlrecht des Fürsten, noch über die Erblichkeit der Reichslehen, noch über den Umfang der mit den letzteren verbundenen staatlichen Leistungen wurden gesetzliche Bestimmungen erlassen, obwohl diese Fragen die Ursache fortgesetzter Streitigkeiten waren und demnach eine gesetzliche Erledigung dringend wünschenswert erscheinen lassen mußten. Auch das Verhältnis des Staates zur Kirche wurde niemals in ausreichender Weise gesetzlich geregelt, obschon jahrhundertelang die blutigsten Kämpfe

über diese Frage geführt wurden. Der Vertrag von Worms vom Jahre 1122, welcher den Investiturstreit beendete, war nur eine sehr ungenügende gesetzliche Lösung der Streitfragen. Denn einmal hatte derselbe nur die Wahlen der Bischöfe und reichsunmittelbaren Aebte zum Gegenstand und sodann waren die in demselben von Seiten der Kirche gegebenen Zugeständnisse an die Krone lediglich Heinrich V. persönlich verliehen, so daß das Konkordat demnach eigentlich gar keine allgemeine gesetzliche Lösung der Frage bildete.

Die wichtigsten staatsrechtlichen Verhältnisse befanden sich daher in einer ununterbrochenen Bewegung und waren der Bildung gewohnheitsrechtlicher Grundsätze überlassen. Da aber die Machtverhältnisse der Krone und der Fürsten sich fortwährend verschoben und diesen entsprechend, die Rechtsansprüche fortgesetzt von beiden Seiten verschieden bemessen wurden, so konnten sich jene Grundsätze nur sehr langsam entwickeln, ohne doch jemals einen klaren und erschöpfenden Ausdruck zu gewinnen. Doch bewegten sich die wechselnden Gestaltungen der staatlichen Ordnung insofern in einer bestimmten Richtung, als die Macht der Krone sich mehr und mehr verkürzte, die der Fürsten aber in demselben Maße sich erweiterte. Der Mangel an festen gesetzlichen Abgrenzungen der ausübenden Gewalten machte sich demnach am meisten zu Ungunsten der Krone geltend. Denn da die letztere infolge der aus der religiösen Idee der Kirche ihr erwachsenen äußeren Eroberungspolitik ihre innere Machtstellung mehr und mehr schwächte, so wurden diese sich zu Ungunsten der Krone gestaltenden Verhältnisse die Grundlage für die Bemessung der ihr gebührenden Rechte, ohne daß die Kaiser ausreichende rechtliche Mittel zur Wahrung ihres Machtbesitzes geltend machen konnten. Die universale Eroberungspolitik des Kaisertums hatte zur Folge, daß das letztere in immer größere Abhängigkeit von der Kirche und den Fürsten geriet, daß das Reich im Laufe einiger Jahrhunderte von dem mächtigsten Staate fast zum machtlosesten herabsank. Sie hauptsächlich hat es verursacht, daß die kaiserliche Würde der freien Verfügung des Papstes anheimfiel, daß die Erblichkeit der königlichen Krone dem Wahlrecht der Fürsten immer mehr weichen mußte und daß anderer-

seits die Lehen sich in einen erblichen Privatbesitz der Fürsten und Dynasten umwandelten.

Die kaiserliche Würde war ursprünglich mit der fränkischen Königskrone erblich verbunden. Karl der Große ernannte seinen Sohn Ludwig noch bei Lebzeiten zum Mitkaiser, desgleichen der letztere seinen Sohn Lothar. Die Krönung von Seiten des Papstes geschah in beiden Fällen mehrere Jahre später und hatte keine weitere Bedeutung, als die auch mit der Königskrönung verbundene kirchliche Feierlichkeit. Seit Ludwig II. jedoch hatte der Papst ausschließlich über die Verleihung der Kaiserwürde zu bestimmen. Auch als die letztere mit dem deutschen Königtum verbunden wurde, berechtigte nicht die deutsche Thronfolge, sondern lediglich die Verleihung des Papstes zur Führung des kaiserlichen Titels. „Das Imperium folgt nicht demjenigen, dem es Deutschland, sondern dem es der Papst zu übertragen beschlossen hat," erklärte der Kanzler Gervasius von Tilbury dem Kaiser Otto IV. [1]). Kaiser Albrecht I. bestätigte diese Ansicht und willigte ein, daß der bei seiner Krönung dem Papste geleistete Eid ein Lehnseid sei, daß er das Reich vom Papste zu Lehen trage, eine Auffassung, welche die deutschen Bischöfe noch im Jahre 1157 in einem Schreiben an Papst Hadrian IV. als eine ganz unerhörte Neuerung zurückgewiesen hatten [2]).

Für die deutsche Krone wurde der universale Zug der kaiserlichen Politik in ähnlicher Weise verhängnisvoll. Bis zu Heinrich IV. war die deutsche Krone zwar nicht unbedingt erblich, noch weniger aber wurde sie lediglich durch die Wahl der Fürsten vergeben. Vielmehr wurde die Thronfolge durch beides, durch die Erblichkeit wie durch das Wahlrecht der Fürsten, bestimmt. Die Erbfolge war an die jedesmalige Einwilligung der Großen gebunden. Als aber Heinrich IV. in dem Kampfe mit der Kirche der letzteren unterlegen war, wurde unter der Einwilligung der Kurie die Erbfolge ausdrücklich aufgehoben und an ihre Stelle ausschließlich das Wahlrecht der Fürsten gesetzt. Die unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten

[1]) Leibnitz l. c. p. 944.

[2]) Muratori scr. rer. ital. VI, 755.

zu Forchheim im Jahre 1077 versammelten Fürsten erklärten mit voraufgegangener Zustimmung des Papstes, daß von nun ab „die königliche Gewalt keinem mehr durch Erbfolge, wie es bisher Brauch gewesen, zufallen solle, sondern daß der Sohn des Königs, selbst wenn er noch so würdig wäre, nur durch freiwillige Wahl und nicht durch Succession König werden solle“ [1]). Der Umstand nun, daß der deutsche König zugleich der berufene Träger der kaiserlichen Würde war, gab dem römischen Stuhle Veranlassung, gleichfalls eine Mitwirkung bei der Königswahl in Anspruch zu nehmen. Die deutschen Fürsten waren dieser Forderung auch nicht immer abgeneigt. Nach der im Jahre 1125 erfolgten Wahl Lothars schickten sie Gesandte nach Rom, welche den Papst ersuchen sollten, die getroffene Wahl zu bestätigen. Konrad III. wurde in Anwesenheit eines päpstlichen Legaten gewählt. Nur um den Einfluß der Kurie auf die deutsche Thronfolge nicht preiszugeben, erklärte sich Innocenz III. gegen die Erblichkeit der deutschen Krone und versicherte, demjenigen, der die Krone kraft seiner Erbfolge in Anspruch nehme, seine Gunst zu verweigern [2]). Er erkannte deshalb weder den Sohn noch den Bruder Heinrichs VI. als den rechtmäßigen König an, sondern berief, um eben die Erbfolge ausdrücklich zu verneinen, den Welfen Otto zur Nachfolge. Innocenz gestand zwar den Fürsten das freie Wahlrecht zu, aber er verlangte, wie er dem Herzog von Zähringen schrieb, das Recht, die von den Fürsten zum Könige gewählte Persönlichkeit auf ihre kirchliche Gesinnung hin zu prüfen. Und zwar erhob er diesen Anspruch mit dem ausdrücklichen Hinweis auf das mit dem deutschen Königtum verbundene Kaisertum. Denn ohne diese Prüfung könne er ja, wie er schrieb, in die Lage kommen, einen Häretiker oder Heiden zum Kaiser krönen zu müssen, wenn die Fürsten einen solchen zum König erwählt hätten. Aus dem gleichen Grunde nahm er für sich das Recht in Anspruch, eine streitige Wahl durch sein Votum zu entscheiden. Denn, erklärte er, wenn die Fürsten zu einem einmütigen Beschlusse nicht gelangen könnten oder wollten,

[1]) Bruno de bello Saxonic. c. 91, M. G. t. V, p. 365.
[2]) Innoc. III, registr. 55.

„so würde ja der apostolische Stuhl seines Anwaltes und Verteidigers entbehren“ [1]). Otto IV. erkannte diese Forderung des Papstes denn auch so sehr an, daß er sich in Briefen an letzteren als „durch Gottes und des Papstes Gnade König der Römer“ bezeichnete. In der gleichen Lage befand sich Friedrich II. Da auch er den Besitz der deutschen Krone in erster Linie dem Papste Innocenz III. verdankte, so nannte er sich in seinen Briefen an den letzteren wiederholt „erwählter römischer Kaiser von Gottes und des Papstes Gnade“. Späterhin gaben die Fürsten den Ansprüchen des Papsttums sogar soweit nach, daß sie in ihrem Willebrief vom Jahre 1279, in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Legende über die Einsetzung des Kurkollegiums durch Gregor V., ihr eigenes Wahlrecht aus einer Stiftung des römischen Stuhles herleiteten [2]). Das frühere Verhältnis zwischen Königtum und Papsttum hatte sich demnach im Laufe der Zeit völlig umgekehrt. Hatten die früheren Könige eine Mitwirkung bei der Papstwahl ausgeübt, so behaupteten und erlangten jetzt die Päpste eine solche bei der Königswahl.

Während das Königtum unter dem Einfluß der Kirche das Recht der Erbfolge verlor, erlangten umgekehrt die Großen des Reiches, welche ursprünglich nur als Beamte der Krone walteten, allmählich die Erblichkeit ihrer Aemter und Lehen. Nachdem die Erblichkeit der Lehnsgüter bereits unter Konrad II. anerkannt war, wurde während der Kämpfe Heinrichs IV. und V. mit der Kurie auch die Erblichkeit der großen Reichslehen, welche die Könige bis dahin eifrigst zu verhindern sich bemüht hatten, gefordert und im allgemeinen auch erreicht [3]). Zur Zeit Heinrichs VI. hatte sich die Erblichkeit der Reichslehen schon so festgesetzt, daß dieser Kaiser seine Absicht, die Landgrafschaft Thüringen nach dem Tode Ludwigs als erledigtes Lehen einzuziehen, nicht durchführen konnte und er dieselbe dem Bruder des Verstorbenen übertragen mußte. Die Markgrafschaft Meißen zog er im Jahre 1195 nach dem Tode des

---

[1]) Registr. de negot. imp., ep. Innoc. III, ed. Baluz. 1, 715 f.

[2]) M. G. ll. II, 421.

[3]) Lambert a. 1073, M. G. t. V, p. 195.

Markgrafen Albrecht allerdings als erledigtes Lehen ein. Doch sah sich wenige Jahre später Philipp von Schwaben genötigt, Albrechts Bruder, Dietrich von Weißenfels, mit der Mark zu belehnen. Heinrich VI. war sogar bereit, unter der Bedingung, daß die Fürsten die Erblichkeit der Krone in seinem Hause anerkennen würden, die Erblichkeit der Lehen auch in der weiblichen Linie zu bewilligen. Die Fürsten waren aber für die Absicht Heinrichs nicht zu gewinnen, weil sie mit Recht erwarteten, daß sie die weibliche Erbfolge auch ohne jene vom Kaiser gestellte Bedingung mit der Zeit durchsetzen würden. Im folgenden Jahrhundert erfüllte sich denn auch die Erwartung der Fürsten und die letzteren erlangten eine landesherrliche Selbständigkeit. Der König war demnach mehr der Idee als der Wirklichkeit nach die Quelle der Macht und des Rechtes. Thatsächlich übten die Fürsten ihre Gewalt nicht kraft der ihnen vom Könige übertragenen Amtsgewalt, sondern auf Grund ihres eigenen Rechtes aus.

Die durch die Ausbildung des Lehnssystemes entstandene Zersplitterung der einheitlichen Staatsgewalt schwächte die letztere so sehr, daß sie selbst den ihr verbliebenen Aufgaben des Rechts- und Friedensschutzes nicht mehr nachzukommen imstande war. In dieser Notlage des Staates mußte es als ein großes Verdienst der Kirche erscheinen, daß die letztere mit ihrer Autorität für den öffentlichen Frieden eintrat und somit dem Staate fast die einzige ihm überlassene Aufgabe auch noch entzog. Im südlichen Frankreich, wo das Lehnswesen ursprünglich am weitesten entwickelt und demgemäß der Einfluß der staatlichen Macht am meisten verkümmert war, machte die Kirche zuerst im Jahre 1031 den Versuch, den Fehden und räuberischen Gewaltthaten entgegenzutreten und allgemeinen Frieden zu gebieten. Zehn Jahre später wurde dieser Frieden, welcher Treuga Dei, Gottesfrieden, genannt wurde, weil er von der Kirche, d. h. also von Gott herrührte, auf einzelne Wochentage beschränkt, da die Erfahrung gelehrt hatte, daß der unbeschränkte Friede eine zu weitgehende Forderung aufstellte und darum keine Anerkennung finden konnte. Derjenige, der für diese Frist, welche auf die Zeit von Mittwoch abend bis Montag früh bemessen wurde, den Gottesfrieden annahm, erhielt Vergebung

seiner Sünden, derjenige, der ihn brach, verfiel der kirchlichen Exkommunikation. Die burgundische Synode zu Montriond vom Jahre 1041 nahm den Frieden an und gebot außerdem noch für die Zeit vom ersten Adventssonntage bis zum nächsten Sonntage nach Epiphanias allgemeine Waffenruhe. Die Bestimmungen dieser ersten Gottesfrieden wurden späterhin noch oftmals wiederholt und in manchen Punkten weiter gefördert. Die Zeitgenossen dieser kirchlichen Friedensbestrebungen waren sich zum Teil darüber klar, daß dieselben einen Eingriff der Kirche in die Sphäre des Staates enthielten. So erwiderte z. B. der Bischof Gerhard von Cambray auf die Aufforderung, sich den Friedensbestrebungen anzuschließen: „Es schiene ihm nicht zwar unmöglich, wohl aber unpassend zu sein, solche Rechte sich anzumaßen, welche der Krone gebührten. Es sei der Könige Sache, Aufstände mit Kraft zu bewältigen, Kriege zu beschwichtigen und die Geschäfte des Friedens zu fördern. Der Bischöfe Aufgabe aber sei es, die Könige zu ermahnen, mit männlicher Kraft für das Heil des Vaterlandes zu kämpfen und für ihre Siege zu beten“ [1]). Solange daher in Deutschland und Italien das Kaisertum noch mächtig genug war, fand der von der Kirche gebotene Friede keine Aufnahme, da die Macht des ersteren ausreichte, den Frieden zu sichern. Als aber seit dem Zwiespalt Kaiser Heinrichs IV. mit Gregor VII. der hierarchische Gedanke der Kirche siegte, verlor die deutsche Krone mehr als irgend eine andere an Geltung und Macht. Die Anziehungskraft der Kirche wirkte hier so zerstörend, daß sich die Ordnungen des Staates eine Zeitlang gänzlich aufzulösen schienen.

Die Annalen jener Zeit sind voll von Klagen über die allgemeine Verwirrung, die zahllosen Verluste an Menschenleben und Gütern, welche die Kämpfe der partikularistisch-hierarchischen Bündnisse gegen die Krone verursachten. Nur über die Ursache dieser Zerrüttung waren dieselben verschiedener Meinung, indem sie je nach ihrer Parteistellung entweder die Kaiser oder die Päpste und die Fürsten als die Urheber derselben bezeichneten. Die Partei der päpstlich gesinnten Sachsen klagte in einem an Gregor ge-

[1]) M. G. t. VII, p. 474; gesta episc. Camerac. l. 3, c. 27.

richteten Briefe vom Jahre 1077 über die Folgen, welche die Kämpfe Heinrichs IV. mit dem von ihr aufgestellten Gegenkönige Rudolf von Schwaben über das Land brachten, in den Wehrufen: „Bürgerkriege, Totschlag ohne Maß, Verheerung, Brand ohne Unterschied zwischen Haus und Kirche, unerhörte Bedrückung der Armen, Verwüstung des Kirchengutes wie zuvor nie gesehen noch vernommen worden ist, Schwinden alles göttlichen und menschlichen Rechtes ohne Hoffnung auf Besserung; endlich bei dem Kampfe zweier Könige, deren jeder durch Euch Hoffnung erhalten hat die Herrschaft zu behaupten, eine solche Verschleuderung des Reichsgutes, daß in Zukunft unsere Könige mehr vom Raube als von den Einkünften des Reiches ihren Unterhalt werden nehmen müssen“ [1]). Gregor selbst erkannte diese Folgen in einem Briefe an den Gegenkönig Rudolf aus dem Jahre 1079 mit den Worten an: „Daß ich das Reich der Deutschen, bis auf diese Zeit unter allen Reichen der Welt das edelste, jetzt durch Mord, Brand und Raub verwüstet und verwirrt und gar zu Grunde gehen sehe“ [2]). Die zum Kaiser haltende Synode zu Brixen vom Jahre 1080 faßte alle unheilvollen Wirkungen, welche die Politik Gregors auf Staat und Familie zur Folge hatte, in dem Schreiben zusammen, in welchem sie die Absetzung des Papstes aussprach. „Da es feststeht,“ erklärte sie, „daß derjenige nicht von Gott erwählt, sondern von ihm selber durch Trug und Bestechung in schamloser Weise aufgestellt ist, der die kirchliche Ordnung umkehrt, der das Königtum des christlichen Reiches erschüttert, der dem katholischen und friedfertigen Könige mit dem Tode des Leibes und der Seele droht, der einen eidbrüchigen König verteidigt, der unter die Einträchtigen Zwietracht, unter die Friedfertigen Streit, unter Brüder Aergernis, unter Ehegatten Scheidung gebracht hat und was nur Ruhiges unter den Frommen zu bestehen schien, verwirrt hat“ u. s. w. [3]). Die kaiserlich gesinnten Augsburger Annalen beschrieben den Zustand des Reiches als ein chaotisches Gemenge entfesselter

[1]) Brunon. bell. Sax. c. 108.
[2]) L. c. c. 119.
[3]) Ekkehardi, Chronic. universal. M. G. t. VI, p. 203 f.

Begierden. „O jammervoller Anblick des Reiches," heißt es in denselben bei der Schilderung des zwischen Kaiser und Papst ausgebrochenen Streites [1]). „In dieser Verwirrung der Zeiten war jede Ehre, jede Stufe der Würden, jeder Schimmer von Zucht mißachtet" [2]) — „alle Laster zeigten sich in bunter Mischung, Blut, Mord, Diebstahl und Trug, Verderbnis, Treulosigkeit, Verwirrung, Meineid, Aufruhr, kein Gedächtnis an die Güter des Herrn, Beunruhignng der Seelen, Unbeständigkeit der Ehen, Ehebruch und Unkeuschheit" [3]). Ekkehard von Aura beschrieb in seiner Chronik den Zustand des Reiches zur Zeit des zwischen Heinrich IV. und seinem Sohne schwebenden Streites mit den Worten: „Ein jeder that, nicht was ihm recht schien, sondern was ihm beliebte. Zuerst begann demnach jede der beiden Parteien in beständigen Zusammenrottungen die Aecker der anderen zu verwüsten und die Landbevölkerung zu berauben. Sodann kamen, da die Gelegenheit sich darbot, von allen Seiten Straßenräuber hervor, welche ohne Unterschied der Zeit oder der Personen nur darauf ausgingen, zu rauben und zu stehlen, einzubrechen und zu morden und den Ueberwundenen ganz und gar nichts überzulassen. — Nachdem so überall die Aecker verwüstet, die Dörfer zerstört, Städte und ganze Gebiete fast in eine Einöde verwandelt waren, hörte, da den Geistlichen der tägliche Unterhalt fehlte, in einigen Kirchen sogar der Gottesdienst auf. — Im Jahre des Herrn 1117, fuhr Ekkehard in dieser Schilderung fort, während alle Reiche der Völker umher mit ihren Grenzen und Verhältnissen zufrieden, lange die von Blut triefenden Schwerter und die übrigen Instrumente des Todes in der Scheide der Eintracht bargen — da verharrte allein die teutonische Wut, die es nicht verstand ihre Starrheit abzulegen — allein, sage ich, das Volk unseres Stammes auf dem ganzen Erdkreise unverbesserlich in dem Trotze eingewurzelter Verkehrtheit und daher nahm Meineid und Lüge überhand und eine Blutschuld folgte der anderen und kein geringeres Geschrei als einst

[1]) M. G. t. 3, p. 130.
[2]) L. c. p. 133.
[3]) L. c. p. 134.

von den Einwohnern von Sodoma und Gomorra drang zu den Ohren des Herrn Zebaoth." In ähnlicher Weise beschrieb Otto von Freising die Lage des Reiches zur damaligen Zeit [1]).

In der dichterischen Litteratur fanden die Klagen über die durch die Machtbestrebungen der Kirche und der Fürsten verursachte Zerrüttung des Reiches einen vielfachen Wiederhall. Unter dem vierten Heinrich, heißt es in dem gegen Ende des zwölften Jahrhunderts verfaßten Annolied, war das Reich verworren. Mord und Raub erfüllten Kirche und Land.

„diz rîche alliz bikêrte sîn gewêfine (Waffen)
in sîn eigin inâdere."

Niemand, fügte der Dichter diesen Worten hinzu, würde den Machthabern widerstehen,

„obi si woltin mit trûwin unsamit gên" [2]).

Walther von der Vogelweide sang im folgenden Jahrhundert über die Verwirrung, welche der Zwiespalt zwischen dem Kaiser, dem Papste und den Fürsten zu seiner Zeit angerichtet hatte:

„diu sunne hât ir schîn verkêret,
untriuwe ir sâmen uz gerêret
allenthalben zuo den wegen:
der vater bî dem kinde untriuwe vindet,
der bruoder sînem bruoder liuget,
geistlich orden in kappen triuget
diu uns ze himel solten stegen:
gewalt gêt ûf, reht vor gerihte swindet" [3]).

In gleicher Weise klagte Freidanks „Bescheidenheit" über die Zerrüttung aller gesetzlichen Ordnungen:

„roup und brant sint ungeriht
man fürhtet künec noch keiser niht" [4]).

Er beschuldigte die Fürsten, daß sie durch ihre Auflehnung gegen die kaiserliche Gewalt noch das Reich zu Grunde richten würden.

---

[1]) Chronic. c. 9; gesta Friderici I. l. 1, c. 8.
[2]) Herausgeg. von Bezzenberger, S. 87, V. 675 ff.
[3]) Herausgeg. von W. Wilmanns S. 217.
[4]) Herausgeg. von Bezzenberger 46, 13 f.

„Der vürsten ebenhêre
stoert noch des riches êre“ [1]).

Auch Reinmar von Zweter legte den Verfall des Reiches den Fürsten zur Last [2]), desgleichen der Meißner [3]). Frauenlobs Gedichte sind voll von gleichen Vorwürfen.

In dieser Auflösung aller Verhältnisse wurde auch im Deutschen Reiche das Friedensgebot der Kirche angenommen, so in den Diöcesen Lüttich, Köln und Mainz, desgleichen in Sachsen und im Elsaß. Jetzt war freilich die Verwirrung und der gegenseitige Haß der Parteien so groß, daß nicht allein die königliche Autorität, sondern, wie Ekkehard von Aura wiederholt klagte, selbst der durch eidliche Verträge gesicherte Gottesfrieden der Kirche nicht mehr geachtet wurde.

Aber auch nachdem der Gegensatz zwischen der kaiserlichen und der päpstlichen Partei längst seine ursprüngliche Spannung verloren hatte, blieben die einmal bis in die kleinsten Verhältnisse entwickelten partikularen Staatsbildungen die Ursache endloser Verwirrungen. Das durch die Ausbildung der Lehnsverfassung verursachte Zusammenwachsen von öffentlichen und privaten Rechten führte zu einer außerordentlich mannigfaltigen, kaum entwirrbaren Verschlingung der verschiedensten Rechtsverhältnisse. Es war namentlich im späteren Mittelalter eine normale Erscheinung, daß ein und dasselbe Territorium verschiedenen Herren unter verschiedenen Rechtstiteln gehörte. Der eine war Landesherr über ein Territorium, in welchem der andere als Unterherr waltete. Fast zur Regel war es geworden, daß ein und dasselbe Gebiet dem einen als Landesherrn, dem anderm als Lehnsherrn zueignete, während es sich in dem Besitze eines dritten, des Belehnten befand. Dazu kam noch gar häufig, daß ein solches Territorium einem vierten in Pfandschaft übergeben war. Endlich war fast ein jedes Gebiet vielfach von den privilegierten Besitzungen auswärtiger Herren und geistlicher Korporationen durchschnitten. Die

[1]) 73, 9 f.
[2]) v. d. Hagen, Minnes. Bl. 2, S. 203, 142; S. 204, 148.
[3]) v. d. Hagen, l. c. Bl. 3, S. 102, 14.

Verwirrung, welche durch diese Verschlingung verschiedener Rechtsansprüche entstand, wurde erhöht dadurch, daß keines jener Verhältnisse klar umschrieben wurde, sondern zum großen Teil den gewohnheitsrechtlichen Anschauungen überlassen blieb. Die Urkunden, welche bei Begründung oder Erneuerung eines solchen Verhältnisses aufgestellt zu werden pflegten, waren meistenteils zu wenig scharf und erschöpfend im Ausdruck, um verschiedene Auslegungen verhindern zu können. Alle jene Institute der Landeshoheit, der Lehnsherrlichkeit, der Immunität, der Unterherrschaft und der Pfandschaft hatten in jedem einzelnen Falle einen verschiedenen Inhalt, da es allgemeine Rechtsbestimmungen, sei es gesetzlicher oder gewohnheitsrechtlicher Art, über dieselben nicht gab. Das Verhältnis des Landesherrn zum Unterherrn, des Lehnsherrn zum Belehnten, des Pfandherrn zum Eigentümer, war von Fall zu Fall verschieden und in jedem einzelnen Falle höchst mangelhaft festgestellt. Hieraus entstand überall ein unentwirrbarer Knäuel von Streitigkeiten, welche das ganze Mittelalter hindurch dauerten und schließlich durch das Schwert oder durch Rechtsspruch entschieden wurden, oft aber ungelöst blieben und sich als eine Quelle ewigen Haders von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten.

Wie ein Gebiet vielen Herren zugleich gehörte, so war umgekehrt das Herrschaftsgebiet eines einzelnen Herren oder eines geistlichen Stiftes nicht selten in verschiedenen fremden Territorien versprengt. Die Güter der Abtei Prüm lagen in einzelnen Hufen zerstreut vom Neckar bis zu den Niederlanden, von der Mosel und Lahn bis Angers und Rouen. Die Besitzungen der Abtei St. Gallen waren in Schwaben, Franken, dem Elsaß und in Italien gelegen. Der Lehnshof der Reichsherrschaft Styrum am Niederrhein umfaßte Güter, welche im Herzogtum Kleve, in der Herrschaft Broich, in der Grafschaft Mark und in Kurköln zerstreut lagen.

Da nun alle jene Machtinhaber, insbesondere aber die größeren Fürsten des Reiches nach einer möglichsten Erweiterung ihres Besitzes strebten, so kam zu jenen Streitigkeiten, welche die einzelnen Territorien im Inneren durchwühlten, auch noch der auswärtige Hader mit den Herren der nachbarlichen Territorien hinzu. Die geistlichen Fürsten suchten ihr weltliches Jurisdiktionsgebiet

auf den Umfang ihres geistlichen Jurisdiktionsgebietes zu bringen und sich demgemäß die Bischöfe und die kleineren weltlichen Dynasten innerhalb ihres Stiftes zu unterwerfen. Aus diesem Bestreben erwuchsen beispielsweise am Niederrhein die Streitigkeiten der Erzbischöfe von Köln mit den Herzögen von Brabant und Limburg, den Grafen, beziehentlich Herzögen von Jülich und Berg und den Grafen von der Mark. Auch der Bischof von Münster strebte nach der landesherrlichen Gewalt über den Grafen von der Mark. Die Erzbischöfe von Magdeburg kämpften mit den Welfen und den Askaniern in Brandenburg um die Landesherrlichkeit, die Erzbischöfe von Mainz mit den Pfalzgrafen und dem Landgrafen von Thüringen. Auch die weltlichen Fürsten suchten die von ihrem Territorium umschlossenen geistlichen Territorien sowie die kleinern Dynasten ihrer Landesherrlichkeit zu unterwerfen. Die Herzöge von Bayern hatten es auf die Bischöfe von Regensburg, Augsburg und Freisingen abgesehen. Die goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356 erkannte diese Politik der größeren Territorialherren als zu Recht bestehend an, indem sie wenigstens den Kurfürsten die Landeshoheit über die in ihren Gebieten seßhaften Grafen und Herren zusprach [1]).

Dieser den ganzen Verband des Reiches durchdringende und in eine Unsumme selbständiger territorialer Staaten auflösende Zersetzungsprozeß teilte sich schließlich auch der Krone mit. Da mit jener Zersplitterung der einheitlichen Staatsgewalten die Macht der Krone zerbröckelte, sah sich die letztere gezwungen, sich durch die Erwerbung eines territoritalen Besitztumes eine neue Grundlage zu sichern. Indem sie unter Rudolf von Habsburg den ihr verbliebenen Rest der Reichsgewalt auf die Erwerbung des Königreichs Böhmen verwandte, wurden auch die Zwecke der Krone territorialisiert. Mit dieser Wendung entwickelten sich die ersten Anfänge jenes Zustandes, in welchem die Gesamtinteressen des Reiches nicht allein von den Partikularstaaten, sondern selbst von der mit der Vertretung der ersteren betrauten Krone verleugnet wurden. Die Reichspolitik wurde von jetzt ab mehr und mehr

[1] C. XI, § 1, 5.

nach den Interessen der königlichen Hausmacht bemessen. Auch die staufischen Kaiser besaßen in dem Herzogtum Schwaben eine Hausmacht. Während diese aber ihren Hausbesitz als die Grundlage für die Zwecke ihrer großen Reichspolitik verwerteten, nutzten die späteren Kaiser umgekehrt ihre königlichen Machtbefugnisse im Dienste ihrer dynastischen Zwecke aus. Die praktischen Folgen, welche sich also aus den Grundsätzen der religiösen Theorie und der kirchlichen Politik für das Deutsche Reich ergaben, waren die völlige Durchbildung der Lehnsverfassung und mit dieser der Untergang der einheitlichen Staatsgewalt und die Auflösung aller staatlichen Ordnungen.

Die asketisch-hierarchische Idee der Kirche hatte nacheinander das alte römische Kaiserreich, das karolingische und schließlich das Deutsche Reich zu Grunde gerichtet. Der Machtbesitz dieser Reiche, welcher der religiösen Idee zufolge ein universaler sein sollte, hatte sich in immer engere Grenzen zusammengezogen. Das karolingische Reich umfaßte nur einen Bruchteil derjenigen Länder, welche ehemals das Staatsgebiet des römischen Reiches gebildet hatten. Noch geringer als der Umfang des karolingischen war der des Deutschen Reiches. Aber die weltgebietende Machtstellung, welche die religiöse Idee dem Kaisertum als Ideal vorzeichnete, blieb nicht allein unerreicht. Die Eroberungspolitik des Kaisertums hatte auch die innere Zersetzung der staatlichen Ordnung zur Folge. Sie führte zur Entstehung einer Lehnsaristokratie hin, welche sich mehr und mehr die hoheitlichen Rechte der Krone aneignete und die letztere gewissermaßen von ihrem Grund und Boden expropriierte. Die hoheitliche Gewalt der Krone war seit der Erblichkeit der Lehen überall zu einem privatrechtlichen Besitz der Lehnsaristokratie geworden. Das persönliche Erbrecht verlieh seitdem den nächsten Rechtstitel für die Ausübung der staatlichen Hoheitsrechte.

Das Verhältnis von privatem und öffentlichem Rechte war in dem Verfassungssystem des Staates genau das umgekehrte wie in demjenigen der Kirche. Während in dem letzteren die Privatpersönlichkeit der Beamten durch das Amt fast vollständig zurückgedrängt wurde, erschienen die Hoheitsgewalten des Staates als privative Rechte der Großen, so daß jene als solche

niemals rein zur Erscheinung kamen. Infolgedessen war die Beweglichkeit des staatlichen Verwaltungsapparates außerordentlich erschwert. Fest an die Scholle gewurzelt waren die Vasallen der Krone wie die Aftervasallen der ersteren. Nur geringfügig waren die Eingriffe, welche der Monarch in diese örtliche und privatrechtliche Gebundenheit der staatlichen Gewalten sich gestatten konnte. Ein Aufsteigen der Gewaltinhaber innerhalb der Stufenreihe der staatlichen Würden und eine Erneuerung des Personales, wie dies der Beamtenstaat ermöglicht, war in dem Lehnsstaate des Mittelalters nur insoweit möglich, als es die privaten Rechte der Machtinhaber zuließen. Desgleichen waren die Rechte der höheren gegenüber den nachgeordneten Behörden überall durch die vielfachen privatrechtlichen Kompetenzen der letzteren beschränkt. Die Staatsverwaltung war nach allen Seiten hin ebenso örtlich gebunden wie die kirchliche Verwaltung den örtlichen Verhältnissen enthoben war. Die Befolgung einer größeren Politik war mit einem solchen an private Rechtstitel und an örtliche Verhältnisse gebundenen Verwaltungssystem nur in sehr ungenügender Weise möglich. Außerdem waren die Befugnisse und staatlichen Aufgaben der Lehnsaristokratie, ihre Pflichten gegen die Krone und das Reich in keinem Punkte fest umgrenzt und gesetzlich geordnet. Dieselben bestimmten sich vielmehr nach einem unsicheren Herkommen und nach den jeweiligen obwaltenden Machtverhältnissen.

Ebensowenig wie die Verfassung war auch das bürgerliche und peinliche Recht des Staates ein einheitliches. Vielmehr war dasselbe zum weitaus größten Teile dem Herkommen überlassen und daher nach den Territorien und selbst nach den städtischen und ländlichen Gemeinden unterschieden. So bildete der Staat des Mittelalters nicht ein einheitlich gestaltetes, fest in sich gefügtes System, sondern eine von privaten Rechten durchsetzte, aus engen, mannigfaltig verschiedenen örtlichen Verhältnissen entwickelte Vielheit von Gewalten und Einrichtungen, welche nur in der höchsten Spitze dürftig zusammengebunden waren.

Die Verfassung des Reiches schien zwar äußerlich derjenigen der Kirche gleichartig zu sein. Wie der Papst durch die höchsten Würdenträger der Kirche, das Kardinalkollegium, gewählt wurde,

so sollte der Kaiser durch die Fürsten des Reiches gewählt, beziehentlich in dem Rechte seiner Erbfolge bestätigt werden. Wie die Bischöfe zu Synoden und Konzilien zusammentraten, so die weltlichen Fürsten zu Hoftagen und Reichsversammlungen. Dennoch aber waren diese scheinbar gleichartigen Einrichtungen aus durchaus verschiedenartigen, ja geradezu entgegengesetzten Bestrebungen hervorgegangen oder wenigstens von solchen getragen. Während die Papstwahl dem Kardinalkollegium seit Nikolaus II. und Gregor VII. nur zu dem Zwecke überwiesen war, um dieselbe von der weltlichen Gewalt und den Parteibestrebungen des römischen Adels und Volkes unabhängig zu machen und hierdurch das einheitliche Regiment der Kirche zu sichern, wurde die Thronfolge des deutschen Königtums seit dem Fürstentage von Forchheim im Jahre 1077 nur darum ausschließlich von der Wahl der Großen abhängig gemacht, um die einheitliche Staatsgewalt des Königtums zu schwächen und die partikularen Mächte zu größerer Geltung zu bringen. Während die Kirche sich bemühte, die Papst- und Bischofswahl den Zufälligkeiten der örtlichen Gebundenheiten und Machtverhältnisse zu entziehen und überall an feste, gesetzliche Bestimmungen zu binden, blieb die Königswahl noch auf lange Zeit hinaus den Schwankungen der zufälligen Machtverhältnisse der Wähler ausgesetzt. Eine endgültige feste Tradition hinsichtlich der zur Wahl berechtigten Großen setzte sich erst fest, als die große Politik des Kaisertums bereits verlassen und der Zwiespalt zwischen Krone und Kurie in ruhigere Bewegungen geleitet war. Ursprünglich waren alle Großen mit Einschluß der Grafen in gleichem Maße zur Wahl berechtigt. Eine Gradesverschiedenheit des Wahlrechtes machte sich nur insofern geltend, als der größere Machtbesitz dem Votum der Stimmenden naturgemäß ein größeres Gewicht beilegen mußte. Da aber die Machtverhältnisse sich fortwährend verschoben, so konnte sich jahrhundertelang eine feste Tradition hinsichtlich einer bevorzugten Stellung der Mächtigeren beim Wahlgeschäfte nicht entwickeln. Am frühzeitigsten wurde den geistlichen Fürsten von Mainz, Trier und Köln ein Vorzug eingeräumt, da der Ehrenvorrang derselben völlig zweifellos und ihr Machtbesitz weit geringeren Schwankungen ausgesetzt war, als der

der weltlichen Großen. Der Annalist Lambert von Hersfeld erwähnt das den rheinischen Fürsten bei der Königswahl zugestandene höhere Ansehen schon zum Jahre 1073. Weit schwieriger und verwickelter gestaltete sich das Verhältnis der weltlichen Fürsten. Erst seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts begannen sich hinsichtlich der letzteren allmählich festere Traditionen zu bilden. Seit dieser Zeit sonderte sich aus dem weiten Kreise der Wahlberechtigten ein engerer Kreis von Vorstimmberechtigten ab, zu welchen außer jenen geistlichen Fürsten der Pfalzgraf vom Rhein, der Herzog von Sachsen und der Markgraf von Brandenburg gehörten. In dieser Reihenfolge zählte der um das Jahr 1230 geschriebene Sachsenspiegel die Mitglieder des Wahlkollegiums auf [1]). Im Beginn des dreizehnten Jahrhunderts trat als siebentes Mitglied der König von Böhmen hinzu. Die Ansicht des Sachsenspiegels, welcher den letzteren ausschloß, weil er kein deutscher Mann sei, war um diese Zeit bereits veraltet. Der Dichter Reinmar von Zweter, der im siebenten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts starb, zählte den König von Böhmen sogar als ersten Wähler unter den weltlichen Fürsten auf. Als zweiten weltlichen Fürsten nannte er den Markgrafen von Brandenburg, als dritten den Pfalzgrafen vom Rhein und als vierten den Herzog von Sachsen [2]). Die besondere Auszeichnung des Königs von Böhmen erklärt sich wohl aus dem Umstande, daß Reinmar lange Zeit in Böhmen lebte. Da der Dichter in seiner Strophe den König direkt anredete, so läßt sich überdies annehmen, daß die Abfassung derselben gerade in die Zeit seines böhmischen Aufenthaltes fiel. Die Beschlußfassung dieser zuerst zur Abstimmung berufenen Fürsten war so entscheidend, daß das Wahlrecht der übrigen Großen sich auf ein Recht der Zustimmung zu dem Votum der ersteren einschränkte. Seit der Wahl König Rudolfs I. fiel endlich auch dieses, dem weiteren Kreise der Großen vorbehaltene Bestätigungsrecht weg, so daß das ganze Wahlgeschäft ausschließlich von dem Kurkollegium vollzogen wurde. Freilich waren auch jetzt noch nicht alle Zweifel über die

[1]) III, 57, § 2.

[2]) v. d. Hagen, Minnes. II. 2, S. 221.

zur Teilnahme an dem Wahlkollegium Berechtigten, sowie über die Rangordnung innerhalb des Kollegiums gehoben. Eine vollständige Klarheit wurde über diese Frage erst erzielt, seitdem die goldene Bulle Karls V. das Kurkollegium gesetzlich festgestellt hatte. Das Reich brauchte also etwa drei Jahrhunderte mehr, um zu einer gesetzlichen Ordnung der Königswahl zu gelangen, als die Kirche, um eine gesetzliche Regelung der Papstwahl zu schaffen.

Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen den Papst- und Königswahlen fand zwischen den Konzilien und Reichstagen statt. Während die Konzilien berufen wurden, um die Einheit der Kirche in Lehre und Verfassung zu begründen und zu erhalten, dienten die Reichsversammlungen ebenso wie das Wahlrecht der Fürsten in den meisten Fällen vor allem dem Zwecke, um der Politik des Königtums gegenüber die partikularen Interessen der Reichsstände zum Ausdruck zu bringen. Die Konzile waren seit jeher die feste Stütze der in dem Papsttum vertretenen Einheit der Kirche, indes die Reichsversammlungen namentlich seit Heinrich IV. sich immer mehr zu einer, die einheitliche Staatsgewalt der Krone einschränkenden Körperschaft entwickelten.

Den umgekehrten Entwicklungsgang wie der Staat hatte die Kirche genommen. Und zwar hatte sich die Erstarkung derselben ebenso durch die Hilfe des Staates vollzogen, wie die Auflösung des letzteren durch den Einfluß der Kirche. Als im achten Jahrhundert der Staat bereits eine einheitlich geordnete Verfassung besaß, hatte die Kirche nur eine sehr unsichere Verbindung mit ihren einzelnen Organen. Einmal war der Einfluß der weltlichen Gewalten innerhalb der Kirche ein bedeutender und zum anderen war die Stellung der Geistlichkeit gegenüber der monarchischen Gewalt des Papstes eine sehr selbständige. In beiden Beziehungen vollzog sich allmählich ein vollständiger Umschwung. Die Ausscheidung des Staates und des Laienelementes und die monarchische Centralisierung der Kirche waren die leitenden, mit Erfolg durchgeführten Gedanken der kirchlichen Politik.

Die Kirche begann mit dieser Politik in der breiten Schicht des niederen Ordens- und Weltklerus, um von dieser bis zum bischöflichen und päpstlichen Amte aufzusteigen. Die Ablösung des

niederen Klerus von der staatlichen Hoheitsgewalt erreichte sie mit der Beihilfe der letzteren, die des päpstlichen Stuhles wenigstens ohne den Einspruch des Staates, während sie die des bischöflichen Amtes nur gegen den heftigsten Widerspruch des letzteren und nach Ermäßigung ihrer ursprünglichen Forderung erwirken konnte. Die Befreiung der Papst- und Bischofswahlen bildeten den Abschluß jenes großen im zehnten Jahrhundert aufgenommenen Reformwerkes. Die Papstwahl geschah anfänglich durch den Klerus und das Volk von Rom mit nachfolgender Bestätigung des Kaisers. Nur die fortgesetzten Eingriffe der letzteren in die römischen Verhältnisse ermöglichten es, daß das Wahlgeschäft ordnungsmäßig betrieben oder daß vorgefallene Störungen ihren Folgen nach wieder beseitigt werden konnten. Als aber durch die Beihilfe des Kaisertums das Papsttum schließlich soweit erstarkt war, daß es der weiteren Hilfe des ersteren entbehren konnte, wurde der Staat von dem Wahlgeschäfte ausgeschlossen. Durch das Papstwahldekret Nikolaus II. vom Jahre 1059 wurde der wählende Klerus auf die Kardinalbischöfe beschränkt und dem Volke nur die passive Teilnahme der Acclamation belassen. Die dem Kaiser verbliebene Mitwirkung erscheint allerdings zweifelhaft. Doch bestand dieselbe höchstens in einer nachträglichen Anzeige, welche der Gewählte dem Kaiser über den vollzogenen Wahlakt erstattete. Um schließlich für das Kardinalkollegium jeden Zweifel zu beseitigen und streitige Vorgänge innerhalb desselben zu verhüten, beschloß die Lateransynode des Jahres 1179, daß zur Gültigkeit der Papstwahl eine Zweidrittelmehrheit der Stimmen erforderlich sein solle. Dieselbe Synode beseitigte die bisher bestehen gebliebene Acclamation des Klerus und des Volkes, indem sie derselben in ihren Beschlüssen keine Erwähnung that. Von dieser Zeit ab war die Papstwahl das ausschließliche Vorrecht des Kardinalkollegiums. Derselbe Vorgang wiederholte sich bei den Bischofswahlen. Die letzteren wurden ebenso wie die Papstwahlen ursprünglich durch Klerus und Volk des Stiftes vollzogen mit nachfolgender Bestätigung der Krone. Vielfach war der Weg auch ein umgekehrter, indem der Bischof durch den König berufen und nachträglich von Klerus und Volk bestätigt wurde. Gregor VII. und seine Nachfolger

aber schlossen jede Teilnahme der Krone an den Bischofswahlen aus und überließen der letzteren nur die weltliche Investitur. Das römische Konzil vom Jahre 1139 schloß endlich das Laienelement, welches bisher noch durch die Acclamation sich beteiligte, von der Wahl vollständig aus und beschränkte den Kreis des wählenden Klerus auf das Domkapitel und den Ordensklerus der Diöcese. Die Domherren sollten den Bischof unter dem Beirate und mit der Zustimmung des Ordensklerus wählen. Schließlich, und zwar noch im Laufe des zwölften Jahrhunderts, fiel auch der letztere weg, so daß die Bischofswahlen den Domkapiteln ganz überlassen wurden [1]). An Stelle des Königs wurde der Papst nunmehr die letzte Instanz für die Bestätigung der Wahl. Dem Papste wurde das Recht vorbehalten, den Gewählten zu konfirmieren und zu konsekrieren. Der Bischof mußte den Eid des Gehorsams unmittelbar in die Hände des Papstes oder seines Delegaten ablegen. Der Metropolit hatte außerdem zum Zeichen seiner Verbindung mit dem Mittelpunkte der Kirche vom Papste das Pallium zu erbitten.

Mit dieser Centralisation der kirchlichen Verfassung wurden auch manche geistliche Rechte, welche ursprünglich von den Bischöfen ausgeübt waren, auf den römischen Stuhl übertragen. Schon seit dem neunten Jahrhundert wurden einzelne Klöster, späterhin ganze Orden, wie z. B. die Cluniacenser und Cistercienser, von der bischöflichen Jurisdiktion eximiert und dem päpstlichen Stuhle unterstellt. Seit Innocenz III. wurde es ferner Regel, daß Dispensationen von einer allgemeinen Bestimmung des kanonischen Rechtes nicht, wie bisher, durch die Bischöfe, sondern durch den Papst erteilt wurden. Die Absetzung eines Bischofs, über welche früher die Provinzialsynoden in erster Instanz zu entscheiden gehabt hatten, wurde gleichfalls von Innocenz III. dem Papste vorbehalten. Die Beschränkung der bischöflichen Jurisdiktion zu Gunsten der römischen Kurie war schon im zwölften Jahrhundert soweit vorgeschritten, daß Bernhard von Clairvaux in einem

[1]) G. v. Below, „Die Entstehung des ausschließlichen Wahlrechts der Domkapitel", histor. Studien, Heft 1.

Briefe an Innocenz II. klagen konnte, „daß das bischöfliche Ansehen durchaus zu Grunde gerichtet werde, indem kein Bischof mehr Macht besitze, Beleidigungen gegen den Herrn zu züchtigen, da es keinem derselben mehr zustehe, Ungebührliches, nicht einmal in ihrem eigenen Sprengel, zu ahnden“ [1]).

Die Kirche stellte ein einheitliches, wie aus einem einzigen Guß gebildetes System dar. Die Grundlage desselben war das Beamtentum, eine Institution also, welche ihre Rechte nicht aus eigener Machtfülle, sondern aus den Zwecken der gesamten Kirche und der Autorität des höchsten Bischofs ableitete. Und zwar waren die allgemeinen Zwecke der Gesamtheit so sehr entscheidend, daß die privaten Rechte und Interessen der Beamten entweder wie beim Weltklerus teilweise oder wie beim Ordensklerus vollständig preisgegeben werden mußten. Das Beamtentum der Kirche bewegte sich ferner in einer festbestimmten aufsteigenden Ordnung vom Ostiarius bis hinauf zur Höhe des Stuhles Petri. Die Zuständigkeit und Aufgabe jedes einzelnen Amtes waren scharf umgrenzt. Das Abhängigkeitsverhältnis der Aemter von unten nach oben war klar bestimmt und in feste Geschäftsformen gebracht. Nirgends war diese Gleichmäßigkeit des Systems durch örtliche Eigentümlichkeiten erheblich durchbrochen. Diese Beschaffenheit des kirchlichen Verwaltungssystems machte dasselbe zu einem außerordentlich beweglichen Instrument für die politischen Zwecke der Kirche. Die Beamtenhierarchie war fortwährend von einer lebendigen Bewegung durchströmt. Denn ebensowenig wie der rechtliche Charakter der Aemter waren die Vertreter derselben örtlich gebunden. Innerhalb der Diöcese wurden die Pfarrgeistlichen nach dem Ermessen des Bischofs berufen. In weitgreifendem Zusammenhang standen auch die Episkopate, indem auf einen erledigten Stuhl nicht nur die Geistlichen der eigenen, sondern auch solche anderer Diöcesen berufen werden konnten. Auch der päpstliche Stuhl wurde ja wiederholt mit Prälaten verschiedener Nationen besetzt. Eine von unten nach oben aufsteigende Bewegung ging fortgesetzt durch die ganze Stufenreihe der kirchlichen Beamten-

[1]) Ep. 180.

hierarchie, indem die Erwerbung jeder höheren Würde den Besitz aller niederen voraussetzte. Derjenige also, welcher den Stuhl des heil. Petrus bestieg, mußte den ganzen Weg vom Ostearius an bis zum Kardinal durchmessen haben. Wenn gleich diese durchgreifende Einheitlichkeit des Systems in manchen Punkten durchbrochen wurde, so blieb dieselbe doch in der Hauptsache unvermindert bestehen und hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer bestimmter und klarer entwickelt. Alle Gebietsteile der Kirche vom skandinavischen Norden bis zu den christlichen Enklaven in den asiatischen und afrikanischen Ländern des Islam wurden allmählich ohne Unterschied mit diesem einförmigen Netz der kirchlichen Beamtenhierarchie überspannt. In dem ganzen Umfange des kirchlichen Gebietes ferner galt dasselbe Recht. Die auf alle Verhältnisse sich erstreckenden Bestimmungen des kanonischen Rechtes hatten ohne Unterschied für alle Länder wie für alle gesellschaftlichen Stände dieselbe Rechtskraft. Der König wie der Hörige war demselben in gleicher Weise unterworfen.

So bildete die Kirche ein organisch entwickeltes, in sich geschlossenes System, welches an fester, plastischer Gestaltung, an klarer, sicherer Zweckbestimmung, wie an leichter Beweglichkeit seiner Organe selbst das Verwaltungssystem des römischen Kaiserreiches weit übertraf. Die Kirche erstrebte eine fortgesetzte Verstärkung der centralen Gewalt und eine Einschränkung der lokalen Organe, der Staat erlitt hingegen umgekehrt eine fortgesetzte Schwächung der einheitlichen Gewalt und eine Befestigung der partikularen Mächte. Jene gestaltete sich aus einzelnen, ursprünglich nur wenig zusammenhängenden Teilen zu einem einheitlichen Organismus, dieser fiel aus einem fest zusammengeschlossenen Ganzen in zahllose Bruchstücke auseinander, welche entweder in gar keiner oder in einer sehr geringen Verbindung miteinander verblieben. Doch war es ein und dieselbe Ursache, die Idee des transcendenten Gottesstaates, welche so entgegengesetzte Wirkungen ausübte, welche nach der einen Seite den weltlichen Staat in Atome zertrümmerte, um nach der anderen Seite die Kirche zu dem mächtigsten Weltreiche aufzubauen.

III. Die Familie.

1. Himmlische und irdische Liebe.

Da der Maßstab für die Beurteilung aller irdischen Werte der ursprüngliche Zustand des Menschen war, so wurden an dem letzteren nicht minder als der Staat auch die Ehe und Familie bemessen. In fleckenloser Reinheit, ohne sinnliche Regungen war der Mensch einstmals aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Alle sinnlichen Begehrungen, zu welchen in erster Linie die Liebesneigungen gehörten, waren erst mit der Sünde in ihm erwacht. Die Jungfräulichkeit gehörte zum Wesen der ursprünglichen menschlichen Natur. Zwar hatte Gott selber im Paradiese die Ehe gestiftet. Doch war das Ehebündnis des ersten Menschenpaares von dem der nachfolgenden Geschlechter dadurch unterschieden, das jenes von allem sinnlichen Liebesbegehren frei gewesen war. Johannes von Damaskus, der Dogmatiker des Orients aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, lehrte in Uebereinstimmung mit dem der altchristlichen Kirche angehörigen Gregor von Nyssa, daß die Jungfräulichkeit in der Natur des ursprünglichen Menschen gelegen gewesen und daß damals die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes auf eine andere Weise als durch die geschlechtliche Vermischung erfolgt sei [1]). Thomas von Aquino trat allerdings dieser Ansicht entgegen. Er behauptete, daß die Fortpflanzung

[1]) Johann von Damaskus von Jos. Langen, Gotha 1879.

auch in der Urzeit durch geschlechtliche Verbindung geschehen, daß dieselbe nur frei von der sinnlichen Begierde der gegenwärtigen Vermischung gewesen sei. In gleicher Weise dachte Vincenz von Beauvais über die ursprüngliche Fortpflanzung des Menschen [1]). Die praktische Folgerung aber, welche Thomas und Vincenz aus dieser Voraussetzung zogen, war von der Ansicht des Gregor von Nyssa, des Johannes von Damaskus und der gesamten Kirche keineswegs unterschieden. „Daher, erklärte der erstere, wird die Enthaltsamkeit, welche im Stande der Unschuld nicht lobenswert gewesen wäre, in gegenwärtiger Zeit gepriesen" [2]). Aehnlich äußerte sich Vincenz [3]). Demnach konnte die Ehe, in ihrer gegenwärtigen Gestalt wenigstens, dem religiösen Geiste des Mittelalters ebenso wie der Staat nur als eine Folge des Sündenfalles erscheinen. Die Rückkehr zu jenem idealen Urzustande bedingte also die Enthaltsamkeit von irdischer Liebe.

Wie der Urzustand des Menschen, so hatte auch die Wundergeschichte der christlichen Erlösung, welche ja die Menschen in den seligen Frieden des ersteren zurückführen wollte, mit dem Heiligtum einer unberührten Jungfräulichkeit ihren Anfang genommen. Auf der Jungfräulichkeit der Maria beruhte das innerste Geheimnis der christlichen Heilsgeschichte, die Offenbarung Gottes im Fleisch. Die religiöse Mythologie des Mittelalters war das vollendete Gegenbild der olympischen Mythologie des antiken Griechentums. Während das letztere seinen Göttern diejenigen Fähigkeiten beilegte, welche den Menschen an der Möglichkeit eines vollkommenen Genusses des irdischen Lebens fehlten, ewige Schönheit in ewiger Jugend und also seine Götterwelt zu dem Idealbilde irdischer Glückseligkeit gestaltete, war die Götterwelt der mittelalterlichen Religiosität das Idealbild einer vollkommenen Welt- und Selbstverleugnung. Beide Mythologien standen im äußersten Gegensatze zu einander, beide gleich klassisch in ihrer Art. Dieser Gegensatz der antiken und der mittelalterlichen Mythologie fand

[1]) Spec. nat. lib. 30, c. 54.
[2]) Summa theol. I, 1, quaest. 98, art. 2.
[3]) L. c. lib. 30, c. 43.

seine schärfste Zuspitzung in den Liebesgöttinnen Venus und Maria. Wie der Venusdienst des Altertums ein Kultus der irdischen Liebe war, so war der Mariendienst des Mittelalters in demselben Maße ein Kultus der irdischen Liebesentsagung. Venus und Maria waren gewissermaßen die personificirten Gegensätze der antiken und der mittelalterlichen Weltanschauung. Die um die Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts gedichtete sogenannte Meinauer Naturlehre malte den Gegensatz beider Göttinnen in dem allegorisierenden Geschmacke jener Zeit aus. Als eine zwanzigjährige Jungfrau, gewandlos, in den vollen Reizen ihrer Schönheit, fuhr auf gold- und silberbeschlagenem Wagen einher

— — „die falsch betrogen minn
Fro Venus mit irm bösen rat,
Die oft ein sel verdampnet hat“ [1]).

Maria hingegen, die „frawen schon und rayn“ wie der Sonne Glanz, von einem in vielen Farben strahlenden Mantel umhüllt, saß auf dem Altare einer Kirche, im Arme das Jesuskind haltend. Die christliche Erlösungsgeschichte stellte also ebenso wie der Urzustand des Menschen die Jungfräulichkeit als das Ideal der Vollkommenheit hin. Seit den Tagen der altchristlichen Zeit war dies die herrschende Ansicht der Kirche geblieben. Die Jungfräulichkeit galt als eine den Engeln gleiche Daseinsweise, als die Vorwegnahme der zukünftigen himmlischen Vollkommenheit. „Was alle Heiligen dereinst zu werden hoffen, was die gesamte Kirche nach erfolgter Auferstehung zu sein sich freut, du bist es jetzt schon,“ schrieb einst der der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehörende Bischof Leander von Sevilla seiner Schwester Florentina mit Bezug auf die Jungfräulichkeit derselben [2]). Nach Bernhard von Clairvaux unterschied sich der keusche Mensch von den Engeln „nur hinsichtlich der Glückseligkeit, nicht aber der Tugendhaftigkeit“ [3]). Im Reiche der Seligen bildeten diejenigen, die sich auf

[1]) Herausgeg. von W. Wackernagel, Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart, Bd. 22, S. 62.

[2]) Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, Bd. 2, S. 208 f.

[3]) Bernardi opp. Paris 1719, p. 470; epist. seu tract. ad Henric. Senonens. archiepisc. c. 3.

Erben der Liebe enthalten hatten, den höchsten Chor. „Die habent, lehrte Berthold von Regensburg, als gar übergröze freude ze aller oberste in dem himelriche, daz ez alliu diu werlt niht volleloben künde noch enmöhte“ [1]). Sie tragen, heißt es in einem um das Jahr 1200 verfaßten Marienliede:

„aleine di schone crone
die deme magedume wirdet ce lone“ [2]).

Weder Maria Magdalena, welche doch zu den höchsten Heiligen gehöre, noch Petrus, welcher doch der gewaltigste der Heiligen sei, trügen diese Krone, erklärte Berthold von Regensburg [3]). Mit Recht konnte es demnach in dem erwähnten Marienliede heißen:

„De magetdum is aller sterren best.“

In zahlreichen Erzählungen der geistlichen und weltlichen Dichtung hat die Romantik der Liebesentsagung und die Verherrlichung der Jungfräulichkeit einen Ausdruck gefunden, den zartesten wohl in der Legende vom heil. Alexius. Der letztere war, erzählt die Legende, der Sohn eines reichen Römers, der unter der Regierung Theodosius des Großen lebte. Auf den Wunsch seines Vaters vermählte sich Alexius mit einer vornehmen, schönen Römerin, Namens Adriatica. In der Hochzeitsnacht aber fiel ihm die Sorge für sein ewiges Seelenheil aufs Herz. Da verließ er seine junge Gattin, damit ihn, wie es in der deutschen Uebertragung heißt:

„der unkiusche suht
mit ir fiure niht angefige.“

Zum Abschied gab er der Adriatica einen goldenen Ring mit den Worten:

„kume ich zuo dir niht fider
sô gip mirz in dem himel wider.“

Der Jammer der jungen Gattin rührte ihn nicht. Er blieb standhaft bei seinem Entschlusse und floh nach Edessa, wo er als Bettler

[1]) Bd. 1, S. 336.
[2]) Zeitschr. für deutsches Altertum von M. Haupt, Bd. 10, S. 120.
[3]) L. c.

von Almosen lebte. Siebzehn Jahre fristete er zu Ehren Gottes auf diese Weise sein Dasein. Ein Zufall führte ihn nach Rom zurück. Dort ging er unerkannt zu seinem Vater und bat denselben in des Alexius Namen, ihn in sein Haus aufzunehmen. An der Treppe des Hauses fand er eine dürftige Lagerstätte und verrichtete die niedersten Sklavendienste. Den Spott des Gesindes ertrug er demütig, weil er überzeugt war, „daß der alte Feind des menschlichen Geschlechtes ihm diese Nachstellungen bereitet“ [1]). Seiner Gattin, der er sich gleichfalls nicht zu erkennen gab, erzählte er von Alexius und seinem leidensvollen Leben. Am meisten sei ihm, wie er sagte, zu Herzen gegangen, daß er sich von seinen Eltern und seiner Gattin hatte trennen müssen. Seines Seelenheiles wegen habe er allen Gram geduldig ertragen. Als Alexius sein Ende nahen fühlte, schrieb er seine Lebensgeschichte auf. Nach seinem Tode wurde der fromme Lebenswandel des Verstorbenen durch eine göttliche Vision enthüllt. Die Kaiser Honorius und Arkadius sowie der Bischof Innocentius von Rom kamen in das väterliche Haus des Alexius, um nach dem heiligen Manne zu forschen. Vergeblich aber suchten Kaiser und Bischof die Schrift des Alexius, welche das Rätsel löste, aus den Händen des Verstorbenen zu nehmen. Als jedoch die weinende Adriatica sich niederbeugte, da reichten ihr die Hände des Toten das Schriftstück entgegen. Als Adriatica gestorben war und man sie in den Sarg ihres Gatten legen wollte, da rückten die schneeweiß gebleichten Gebeine des letzteren von selbst zur Seite und winkten ihr grüßend entgegen [2]).

Mit noch schärferen Zügen wurde der Gegensatz der irdischen und göttlichen Liebe in der Legende von „Barlaam und Josaphat“ hervorgehoben, welche von Rudolf von Ems in die deutsche Sprache übertragen wurde. Der Unterschied zwischen ehelicher und sinnlicher Liebe hat für diese Dichtung jede Bedeutung verloren. Sie sieht in der Frauenliebe unterschiedslos nur sinnliche Liebe und in dieser nur Sünde und Tod. Irdische und göttliche Liebe werden

[1]) Acta SS.

[2]) Bibliothek der ges. deutschen Nationallitteratur Bd. 9, S. 45 ff.

wie Hölle und Himmel als äußerste Gegensätze aufgefaßt. Dem zum Christentum bekehrten jugendlichen Sohne des indischen Königs Avenier, Namens Josaphat, wurde die Tochter eines syrischen Königs, die schönste Jungfrau des Landes zur Ehe angeboten. Die Jungfrau versprach ihm sich taufen zu lassen, falls er sie zum Weibe nehmen wolle. Die Schönheit und Jugendlichkeit des Mädchens sowie der Gedanke, dasselbe zum Christentum zu bekehren, machten Josaphat auch zur Liebe geneigt. Das Mädchen suchte seine noch vorhandenen Bedenken dadurch zu überwinden, daß es ihn auf das Beispiel der Patriarchen und des Apostels Petrus hinwies, welche gleichfalls verheiratet gewesen wären. Josaphat aber suchte der Versuchung durch Fasten und Beten zu widerstehen. Ein Traumgesicht während der Nacht löste ihm alle Zweifel. Er erblickte die Wohnstätte der von irdischer Liebe unberührten Seele, eine von Gold und Edelsteinen glänzende Stadt, aus der ihm süßer Gesang entgegentönte, und andererseits den Wohnort der Unkeuschen, ein Gemisch von Finsternis und Feuerflammen, von Hagel, Pech und Schwefel, von Menschenseelen und Schlangen, aus welchem jämmerliche Weherufe herüberdrangen. Jetzt war Josaphat entschieden. Er erkannte in der Königstochter einen Teufel in Engelsgestalt, welcher ihn zur Ehe, das heißt zur Sünde habe verleiten wollen [1]).

Reich an ähnlichen Beispielen freiwilliger Entsagung war auch die geschichtliche Legendenlitteratur. Die heil. Burgundofara, welche von Columban in frühster Kindheit dem göttlichen Dienste geweiht war und sich durch diese Weihe gebunden glaubte, wurde vor Schrecken zum Tode krank, als ihr Vater sie zwingen wollte sich zu verheiraten. Sobald sie aber durch Vermittlung des heil. Eustasius freien Willen erhielt, wurde Burgundofara wieder gesund. Späterhin wurde der Vater trotz seines Versprechens wieder anderer Meinung. Da flüchtete Burgundofara in die Kirche, von Bewaffneten verfolgt. Den letzteren, welche sie unter Androhung des Todes vom Altare fortschleppen wollten, antwortete das heldenmütige Mädchen, welches sich als Braut Christi betrachtete:

---

[1]) Herausgeg. von Fr. Pfeiffer, Leipzig 1843, S. 302 ff.

„O wie glücklich wäre ich, mein Leben in so gerechter Sache für denjenigen opfern zu können, der das seine für mich gegeben hat“ [1]). Fridiburga ferner, die Tochter des Herzogs Cunzo, schlug die Hand eines Königs aus, weil sie ihre Unschuld ihrem himmlischen Bräutigam bewahren wollte. Mitten während des Hochzeitsgelages flüchtete sie in die Kirche, legte ihre Festkleider ab und zog ein Nonnenkleid an. Gedrängt durch die Ermahnungen der Geistlichkeit gab ihr Verlobter, der fränkische König Sigibert, dem Wunsche seiner Braut nach und verzichtete auf den Besitz der letzteren [2]). Gerberga von Gandersheim wurde sogar um Christi willen ihrem gegebenen Versprechen untreu. Sie hatte sich bereits einem sächsischen Edlen, Namens Bernhard, verlobt, als sie das Gelübte der Keuschheit ablegte. Da ihr Bräutigam trotzdem von der Hand Gerbergas nicht abstehen wollte, so fiel er, wie Hrotsuit erzählt, zur Strafe auf einem Kriegszuge [3]). Die wegen ihrer strengen Frömmigkeit berühmte Klausnerin Sisu war in ihrer Jugend zur Ehe begehrt worden. Sie aber floh, wie Thietmar von Merseburg erzählt [4]), „eiligen Laufes in die Arme Christi,“ um sich „ihrem himmlischen Bräutigam als eine keusche Jungfrau darzubringen.“ Vierundsechzig Jahre lang lebte sie nach dieser Zeit als Klausnerin in den härtesten Bußübungen, „um die Krone des himmlischen Lohnes zu erlangen.“ Wie Gerberga ihrem Verlobten, so wurde der Abt Poppo von Stablo in seiner Jugend um seines Seelenheiles willen seiner Braut untreu. Auf dem Wege zur letzteren glaubte er ein göttliches Wunderzeichen zu erblicken, welches er als eine Mahnung Gottes ansah, „den Lastern und Begierden,“ d. h. seiner beabsichtigten Eheschließung zu entsagen und Mönch zu werden. Er warf seine Waffen ab, ließ seine Braut im Stich und trat in das Kloster St. Thierry zu Rheims [5]).

---

[1]) Vita S. Eustasii c. 1. Acta SS. O. S. B. t. II.
[2]) Vita S. Galli, M. G. tom. II, p. 12 f.
[3]) Primordia Gandersheim. v. 315 ff. M. G. t. IV, p. 312.
[4]) Lib. 8, c. 6.
[5]) Vita Popponis abb. Stabul. c. 6 f. M. G. t. XI, p. 297.

Die Tugend der Keuschheit war das poetische Element in dem weltklugen System der römischen Kirche. Das Liebessehnen, welches dieselbe der Erde entzog, richtete sie auf das Jenseits und gestaltete dieses zu einer idealen Wunderwelt aus. Die himmlischen Liebesträume waren es, welche die abstoßenden, herrischen Formen des römischen Katholicismus mit dem Zauber der zartesten Empfindungen umwoben und selbst die fürchterlichen Abgründe des Fanatismus, welche jene Religiösität durchklüfteten, mit der Blumenfülle märchenhafter Dichtungen verhüllten. Die strenge Logik der religiösen Idee würde demnach die völlige Enthaltung von irdischer Liebe als die Bedingung der Nachfolge Christi gefordert haben. Daher waren denn auch dem zu den strengen Grundsätzen der letzteren verpflichteten geistlichen Stande die Freuden der irdischen Liebe schon seit den Tagen der alten Kirche verboten.

---

2. Bedingungen und Zweck der Familie.

Aber dieses asketische Ideal der Liebesentsagung konnte selbstverständlich niemals zu einem allgemeinen Gesetz erhoben werden. Die unüberwindliche Macht der sinnlichen Leidenschaft und der irdischen Liebesbedürftigkeit zwang den religiösen Geist, auch in diesem Punkte auf die unbedingte Erfüllung der vollkommenen Nachfolge Christi zu verzichten. Auch mußte die praktische Erwägung, daß die allgemeine Einführung der Keuschheitstugend den Untergang des menschlichen Geschlechtes zur Folge haben müsse, die Unmöglichkeit derselben sofort erkennen lassen. Man erzählt, daß einst eine ganze Stadt von einer Predigt des Franziskus von Assisi so ergriffen worden sei, daß sie die Gelübde seines Ordens habe annehmen wollen. Der Heilige sei aber über die Tragweite dieses Entschlusses so erschreckt gewesen, daß er den Bürgern von der Ausführung des letzteren abgeraten habe. Doch soll ihm diese Erfahrung die Veranlassung gegeben haben zur Stiftung eines dritten Ordens, der sogenannten Tertiarier, welche zwar eine geistliche

Brüderschaft bilden, zugleich aber in ihrem weltlichen Stande verbleiben sollten. Die Kirche fand in diesem Zwiespalt zwischen der religiösen Idee und der Gebundenheit der sinnlichen Natur den Ausweg, eine Gradesverschiedenheit des sittlichen Lebenswandels aufzustellen und die freiwillige Ehelosigkeit als den höheren Stand, die Ehe zwar als einen niederen, jedoch als einen erlaubten Stand zu bezeichnen. Diese graduelle Unterscheidung bildete die Mittellinie zwischen den Gegensätzen der übersinnlichen Idee und der sinnlichen Wirklichkeit. Die erstere blieb durch die Höherstellung der Ehelosigkeit in ungetrübter Reinheit erhalten, indes zugleich der letzteren die notwendige Rechnung getragen wurde.

Thomas von Aquino sprach den sittlichen Gradesunterschied der Ehe und der Ehelosigkeit mit den Worten aus, die erstere sei zwar „keine Sünde, aber ein geringeres Gut. Der geschlechtliche Verkehr mit der Frau ziehe den Geist nicht von der Tugend, sondern von dem Gipfel herab, das heißt von der Vollkommenheit der Tugend“ [1]). Die Ehe war seiner Auffassung nach „ein Hindernis für die Bethätigung der Liebe zu Gott“ [2]), aber kein ausschließender Gegensatz zu der letzteren. Die gleiche Auffassung vertrat Vincenz von Beauvais. Man wird, sagte der letztere, durch die Ehe gehindert, Gott ganz zu dienen, weil man zu viel mit der Sorge für irdische Dinge zu thun hat [3]). Diese Auffassung bildete den Ausweg, auf welchem das asketische Prinzip behauptet werden konnte, ohne doch den Naturgewalten zu scharf entgegenzutreten.

Die in diesem Sinne geduldete Ehe suchte dann die Kirche dadurch noch mehr mit ihrer religiösen Lehre in Einklang zu bringen, daß sie die rechtliche und sittliche Natur derselben aus der letzteren gestaltete. Die Grundlage der von ihr vertretenen Rechtsanschauungen war das römische Recht. Ausgehend von dem letzteren, hielt sie an dem Grundsatze fest, daß die Ehe durch die

---

[1]) Summa theol. II, 2 qu. 153, art. 2.

[2]) L. c. qu. 184, art. 3.

[3]) Fr. Chr. Schlosser, Vincenz v. Beauvais, Tl. 1, S. 173; vgl. spec. nat. lib. 30, c. 43.

Willenserklärung beider Kontrahenten begründet werde, obwohl dieser Grundsatz ganz außerhalb ihres religiösen Systems lag, insofern derselbe die Rechtmäßigkeit der Ehe von dem letzteren völlig unabhängig machte. Zwar legte die Kirche seit alters her die priesterliche Einsegnung der Ehe allen Gläubigen als eine Pflicht auf, um dem geschlossenen Bunde eine religiöse Weihe zu erteilen, ohne jedoch die rechtmäßige Gültigkeit der Ehe von dem Segensspruche des Priesters abhängig zu machen. Auch hinsichtlich der Grundsätze über die eine rechtmäßige Ehe ausschließenden verwandtschaftlichen Beziehungen der Kontrahenten ging die Kirche von den Bestimmungen des römischen Rechtes aus. Doch erweiterte sie allmählich den Umkreis der von der Ehe ausgeschlossenen Verwandschaft über den des römischen Rechtes beträchtlich hinaus, indem sie bereits im sechsten Jahrhundert die Ehe im sechsten Grade verbot. Dann nahmen die fränkischen Konzile die germanische Berechnung der Verwandtschaft nach Generationen an und verboten die Ehe bis zur vierten Generation einschließlich. Doch übten dieselben auch wohl Nachsicht gegenüber den der christlichen Lehre noch wenig zugänglichen Völkerschaften aus, indem sie den im vierten Grade verwandten Eheleuten nur eine Buße auflegten, ohne aber die Ehe zu trennen. Aber schon eine Synode zu Tours vom Jahre 813 befahl, auch die im vierten Grade der Verwandtschaft geschlossenen Ehen zu lösen. Ebenso entschied sich die Mainzer Synode vom Jahre 847. Die römische Kirche untersagte jedoch um dieselbe Zeit die Ehe sogar bis zur siebenten Generation, eine Bestimmung, welche das römische Konzil vom Jahre 1059 zum gemeinen Rechte erhob.

Der Grund der letzteren Bestimmung wurde auf die Zahl der mosaischen Schöpfungstage zurückgeführt, indem man diesen eine allegorische Bedeutung beilegte. „Bis zur siebenten Generation haben wir die Kopulation bei dem seligen spanischen Bischof Isidor verboten gefunden[1]), weil der Herr am siebenten Tage von allen seinen Werken ruhte und weil es so in den Novellen und

[1]) Vgl. Richter, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 7. Aufl., S. 928, Anm. 14.

Gesetzen der Römer bestimmt wird," schrieb Papst Leo III. im Jahre 800 an die bayrischen Bischöfe. Auch wo die Zahl der verbotenen Verwandtschaftsglieder auf sechs bemessen wurde, indem man von den Brüdersöhnen an rechnete, berief man sich auf die Analogie der Schöpfungstage. In diesem Falle zählte man nur die eigentlichen Schöpfungstage und rechnete den Ruhetag Gottes nicht mit. Bei der letzteren Rechnung wurde noch eine zweite religiöse Analogie mit zur Begründung herbeigezogen, nämlich die Lehre von den im Mittelalter allgemein angenommenen sechs Weltaltern. „Die Blutsverwandschaft," erklärte das kanonische Recht, „ist aber darum bis zum sechsten Grade der Zeugung bestimmt worden, damit, wie die Erschaffung der Welt und der Zustand des Menschen in sechs Altern beendet wird, so auch die Verwandtennähe eines Geschlechtes in so viel Graden ihr Ende erreiche" [1]).

Ein völlig neues, lediglich aus der religiösen Idee der christlichen Gemeinschaft konstruiertes Hindernis der Eheschließung war die von der Kirche aufgestellte geistliche Verwandtschaft. Eine solche Verwandtschaft, welche die Ehe ebenso ausschloß wie die leibliche Verwandtschaft, trat dort ein, wo mit der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen ein besonderes, persönliches religiöses Pflichtverhältnis begründet wurde, d. h. also zwischen dem Täufling und seinen Paten, sowie den näheren leiblichen Verwandten derselben, den Kindern des Täuflings und des Paten, den Eltern des Täuflings und dessen Paten, sowie endlich zwischen den Geschwistern des Täuflings und den Kindern des Paten. Nikolaus I. schrieb im Jahre 866 den Bulgaren mit Beziehung auf dieses Verbot der ehelichen Verbindung zwischen den geistlichen Verwandten: „Wenn also zwischen denen keine Ehe eingegangen werden darf, welche die Adoption miteinander verbindet, um wieviel mehr müssen diejenigen sich der fleischlichen Vermischung miteinander enthalten, welche die Wiedergeburt des heiligen Geistes durch das himmlische Sakrament verbindet" [2]). Ebenso entsprang

[1]) Decr. pars II, caus. 95, qu. IV und V, 2.
[2]) Decr. pars II, caus. 30, qu. III, c. 1.

auch aus der Firmelung eine geistige Verwandtschaft, welche eine eheliche Verbindung ausschloß. Die Zahl der der Ehe gesetzlich entgegenstehenden Hindernisse wurde also durch die Kirche bedeutend vermehrt.

Nur in einem Punkte übte die letztere auffallenderweise eine größere Nachsicht als das römische und germanische Recht, nämlich hinsichtlich des Lebensalters. Die Kirche duldete, insbesondere bei fürstlichen Persönlichkeiten, die Verlobung und Eheschließung im zartesten Alter. Doch hatte auch dieses eigentümliche Verhalten seinen Grund, wie es scheint, in den Vorstellungen des religiösen Mythus, und zwar in der Altersschätzung der Jungfrau Maria zur Zeit ihrer Verehelichung. In der Absicht, die Unberührtheit der heiligen Jungfrau recht begreiflich zu machen, dachte man sich nämlich den Altersunterschied zwischen der letzteren und Joseph sehr beträchtlich. Einerseits wurde Joseph in das Greisenalter hinauf, andererseits Maria in das zarte Jugendalter der noch unmannbaren Jungfräulichkeit hinabgerückt [1]). Da demnach die als Vorbild hingestellte heilige Familie mit einer so frühzeitigen Eheschließung des einen Teiles vorangegangen war, so lag kein Grund vor, die letztere zu verbieten [2]). Die Fälle frühzeitiger Verlobungen und Eheschließungen sind darum auch in der Geschichte des Mittelalters nicht eben selten. Die Tochter des Grafen Roger von Sicilien stand noch im Kindesalter, als sie im Jahre 1095 dem Könige Konrad ihre Hand reichte. Die englische Königstochter Adelheid war acht Jahre alt, als sie sich im Jahre 1110 mit dem Könige Heinrich V. verlobte. König Lothars Tochter Gertrud zählte erst zwölf Jahre, als sie im Jahre 1127 ihre Vermählung mit dem Herzog Heinrich von Bayern feierte. König Ludwig von Frankreich verlobte im Jahre 1158 seine noch in der Wiege liegende Tochter mit dem dreijährigen Sohne König Heinrichs von England. Zwei Jahre darauf wurden beide Kinder getraut. Der Sohn des Herzogs von Brabant war sogar erst eben geboren, als er im

[1]) Vgl. Wernhers Gedicht zur Ehre der Jungfrau Maria, herausgeg. von Oetter, S. 89.

[2]) Vgl. Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 435 f.

Jahre 1207 mit einer Tochter Philipps von Schwaben verlobt wurde. Eine andere Tochter des letzteren wurde in demselben Jahre mit dem zweijährigen Sohne des Königs Otakar von Böhmen verlobt. Otto IV. verlobte sich im Jahre 1209 gleichfalls mit einer Tochter Philipps, Namens Beatrix, als dieselbe elf Jahre zählte. Die heil. Elisabeth endlich war vier und Ludwig von Thüringen zwölf Jahre alt, als beide ihre Vermählung feierten.

Einen vollständigen Bruch vollzog die Kirche mit den im römischen wie im germanischen Rechte gültigen Bestimmungen über die Auflösung der Ehe. Während die letztere nach römischem wie germanischem Rechte mit beiderseitigem Willen erfolgen konnte, erklärte die Kirche die Ehe ihres religiösen Charakters wegen grundsätzlich für unauflöslich. Da sie die Ehe als einen von Gott geschlossenen Bund ansah, hielt sie den Menschen nicht zur Auflösung derselben berechtigt. Wohl erkannte sie eine Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens, eine Scheidung der Gatten von Tisch und Bett an, ohne daß dieselbe jedoch eine Trennung des ehelichen Bandes zur Folge gehabt hätte. Die kirchliche Nichtigkeitserklärung einer Ehe konnte aber nur dann erfolgen, wenn eine nach kanonischen Rechtssätzen gültige Ehe überhaupt nicht bestanden hatte.

Am vollständigsten kam die asketisch-religiöse Idee in den Lehren der Kirche über das Wesen und den Zweck der Ehe zur Geltung. Die letztere wurde aus der transcendenten Zweckbestimmung des Menschen begriffen, indem sie zu einem Sakrament erhoben, das heißt, als ein von Christus selbst eingeführtes, äußeres Abzeichen einer inneren Heiligung erklärt wurde. Auch die Ehe wurde der großen Allegorie eingegliedert, in welche der religiöse Glaube die sinnliche Weltordnung umgedeutet hatte. Der Zweck der Ehe, als welchen Gott bei der Stiftung derselben im Paradiese die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes bezeichnet hatte, wurde von der Kirche in das Jenseits verlegt. Auch war ja, wie bereits in der alten Kirche behauptet wurde, der ursprüngliche Zweck der Ehe längst erfüllt, da die ganze Erde von Menschen bewohnt war, so daß jenes göttliche Gebot keine unbedingte

Gültigkeit mehr haben konnte [1]). Die Gemeinschaft der Gatten war demnach nicht der eigentliche Zweck der Ehe, sondern nur ein sinnbildliches Zeichen. Der mit dem letzteren bezeichnete Gegenstand war die durch Christus begründete Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Die Ehe wurde hinsichtlich der durch sie geschlossenen Gemeinschaft der Gatten als ein Sinnbild der Verbindung zwischen Gott und der menschlichen Seele, hinsichtlich der in ihr vollzogenen fleischlichen Gemeinschaft als ein Sinnbild der Verbindung zwischen Christus und der Kirche aufgefaßt. „Wir erwidern dir, geliebter Bruder," schrieb Innocenz III. an den Bischof von Metz um das Jahr 1205, „daß zu der Ehe zwei Erfordernisse gehören, nämlich die Uebereinstimmung der Seelen und die Vereinigung der Körper. Die erstere bezeichnet die geistige Liebe, die zwischen Gott und der gläubigen Seele besteht und auf welche die Worte des Apostels [2]) deuten: „Wer aber dem Herrn anhanget, der ist ein Geist mit ihm," die letztere hingegen bezeichnet die innige fleischliche Verbindung zwischen Christus und der Kirche, auf welche der Evangelist [3]) mit den Worten hinweist: „und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns" [4]). In breiter Weise sprach sich der der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts angehörige Raimund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie über das Verhältnis des irdischen und überirdischen Zweckes der Ehe aus. Das vornehmste Gut des Menschen ist, wie er lehrte, die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott. Da nun diese Gemeinschaft „verborgen, unsichtbar und geistig ist, da sie ferner der Zweck und die Vollendung des Menschen ist, so muß dieselbe so weit als möglich durch sichtbare und sinnliche Dinge bezeichnet, versinnbildlicht und vorgestellt werden, damit der Mensch stets ein deutliches, sinnliches Zeichen vor Augen habe, durch welches sein höchstes Gut, die Liebesgemeinschaft mit Gott wie in einem Spiegel vorgestellt und

[1]) Vincenz v. Beauvais, spec. nat. lib. 30, c. 31.

[2]) 1 Kor. 6, 17.

[3]) Joh. 1, 4.

[4]) Decret. Greg. IX, lib. 1, tit. 21, c. 5; Vincenz von Beauvais, spec. nat. lib. 30, c. 36.

bezeichnet werde." Daher wollte Gott, „daß das menschliche Geschlecht sich nicht allein durch Zeugung vermehre, sondern dergestalt in solcher Weise zunehme und wachse, daß die Form der Zeugung und Vermehrung ein sichtbares Zeichen, ein Abbild und und bildliche Darstellung jener geistigen und unsichtbaren Verbindung und Gemeinschaft sei, welche der Mensch durch die Liebe mit Gott haben muß. Zu diesem Zweck verordnete und bestimmte Gott, daß die Fortpflanzung, die Zeugung und Vermehrung des Menschen durch die Verbindung von Mann und Frau geschehe. Und das ist die Ehe" [1]). Die Ehe sollte ferner ein Sinnbild der Verbindung zwischen Christus und der Kirche sein. Die Ehe „zwischen Christus und seiner Kirche wird mit Recht durch die Ehe zwischen Mann und Weib versinnbildlicht. Wie Mann und Weib eine natürliche Gemeinschaft bilden, so auch Christus und die Kirche, weil Christus Fleisch hat wie die Kirche. Daher ist hier eine doppelte Gemeinschaft, die eine durch Zuneigung und Liebe und die andere durch die Gemeinschaft des Fleisches wie Mann und Weib einen Bund bilden durch die Liebe und die Gemeinschaft des Fleisches" [2]). Diese transcendente Beziehung bildete nach Raimund den Hauptwert der Ehe. „Und deshalb, sagte er, ist die Ehe ein Sakrament, weil sie ein Sinnbild ist und ein heiliges, unsichtbares und geistiges Verhältnis bezeichnet. Und weil dasjenige, was bezeichnet wird, ohne Vergleich edler und erhabener ist als das Zeichen selbst, da ja das Zeichen wegen des Bezeichneten da ist und nicht umgekehrt, so ist auch jene geistige Verbindung, welche durch die Ehe bezeichnet wird, unvergleichlich edler als die Ehe selbst." Nicht also ihrer selbst wegen war die Ehe da, sondern jener höheren, transcendenten Beziehung wegen. „Die Ehe ist, fuhr Raimund fort, eingesetzt und gestiftet zu dem Zwecke, um die geistige Gemeinschaft und Einheit, welche zwischen der menschlichen Natur oder Seele und Gott bestehen soll, zu bezeichnen und bildlich darzustellen" [3]).

---

[1]) Tit. 315.
[2]) Tit. 316.
[3]) Tit. 317 und 319.

Da nun die Kirche den Hauptwert der Ehe in die Heiligung legte, so hielt sie ihre asketische Ansicht über die fleischliche Verbindung auch noch innerhalb der Ehe aufrecht, indem sie für die letztere, wenngleich nicht eine absolute, so doch eine möglichste geschlechtliche Enthaltung zur Pflicht machte. Nur der Einschränkung der sinnlichen Begierde wegen war ja der dem religiösen Geiste der Kirche am meisten entsprechenden Ansicht nach das Sakrament der Ehe überhaupt begründet worden. Das Sakrament der Ehe verlieh, wie Abälard erklärte, nicht gleich den anderen Sakramenten ein positives Gut, sondern nur einen Schutz gegen die Sünde; es war kein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares Heilmittel der Seele. „Ueber die Ehe ist zu sagen," bemerkte derselbe wörtlich, „daß sie zwar ein Sakrament ist, nicht aber wie die anderen Sakramente ein Gut verleiht, dennoch aber ein Heilmittel gegen die Sünde ist. Denn es (sc. das Sakrament) wird verliehen zur Einschränkung der Unmäßigkeit, weshalb es mehr zur Indulgenz gehört" [1]). Auch nach Raimund von Sabunde hatte die Ehe den aus ihrem sakramentalen Charakter sich ergebenden Zweck, die Einschränkung der sinnlichen Begierde zu erwirken. Und zwar übte sie diese Wirkung, wie er lehrte, in dreifacher Hinsicht. Einmal verbietet sie dem Menschen sich mit vielen Frauen einzulassen und beschränkt ihn auf eine. Zweitens erfordert sie, daß die geschlechtliche Vereinigung nicht der Lust, sondern der Kinderzeugung wegen geschehe und drittens verbietet sie die mit der Frau eingegangene Verbindung nach erreichter Befriedigung wieder zu lösen und verlangt eine untrennbare Gemeinschaft [2]).

Es blieb demnach von diesen Voraussetzungen aus die fleischliche Verbindung auch innerhalb der Ehe noch immer mit einem gewissen Makel behaftet. Aus dieser Vorstellung erklären sich mehrere, den geschlechtlichen Umgang der Gatten betreffende Vorschriften. Im Jahre 604 gebot Papst Gregor I., daß die Männer nach Vollziehung des ehelichen Beischlafes den heiligen Ort der Kirche nicht betreten dürften, ohne sich vorher gewaschen zu haben, „weil,

[1]) Abaelard. epitome theolog. christ. c. 31.
[2]) L. c. tit. 318.

wie er erklärte, selbst die erlaubte Vermischung der Ehegatten nicht ohne Lust des Fleisches geschehe" und „weil Wollust niemals ohne Schuld sein kann." Papst Nikolaus I. verbot aus demselben Grunde den Bulgaren im Jahre 866 die eheliche Beiwohnung während des Sonntages. Im Jahre 1396 verbot eine schwedische Synode zu Arboga die eheliche Beiwohnung während der geschlossenen Zeit, weil die letztere ja zum Zwecke der Enthaltung von allen fleischlichen Gelüsten und weltlichen Lustbarkeiten eingeführt sei. Sogar die Niederkunft einer Frau galt bei manchen auf Grund der in den mosaischen Gesetzen [1]) ausgesprochenen Anschauung als eine Verunreinigung, so daß von einigen Eiferern den Frauen der Zutritt zur Kirche für eine bestimmte Frist nach ihrer Entbindung verboten wurde. Aber selbst dem Papst Gregor dem Großen erschien diese Anschauung verletzend und er untersagte deshalb seinem Glaubensboten in England, dem Bischof Augustinus, welcher in den Jahren 597 bis 633 unter den Angeln missionierte, die Anerkennung derselben für die englische Kirche. Noch im neunten Jahrhundert war diese Anschauung bei den Bulgaren herrschend. Nur über die Länge dieser Frist waren die letzteren in Zweifel. Sie ersuchten deshalb den Papst Nikolaus I. um Auskunft in dieser Frage. Nikolaus aber antwortete ihnen: „Ihr fragt wie lange eine Frau nach ihrer Niederkunft die Kirche meiden müsse. Sie darf, wenn sie kann, noch am nämlichen Tage in die Kirche gehen [2]). Wenn also die Kirche jene Anschauung auch nicht zu der ihrigen machte, so war dieselbe doch nichts als eine Folgerung aus einer von der Kirche selbst gegebenen Voraussetzung. Wenn die eheliche Beiwohnung als etwas Unheiliges angesehen wurde, so war es nicht unlogisch gedacht, auch den Folgen derselben einen Makel beizumessen und demnach den Frauen nach ihrer Entbindung die Berührung mit dem Heiligtum der Kirche nicht ohne weiteres zu gestatten.

Indem also die fleischliche Verbindung selbst in der Ehe ihren Makel nicht völlig verlor, mußte die Erhaltung der jung-

[1]) B. 3, K. 12.

[2]) Responsa Nicolai I. ad consulta Bulgarum, Mansi t. XIV.

fräulichen Keuschheit auch noch innerhalb der letzteren keineswegs als unstatthaft, sondern vielmehr auch hier noch als ein höherer Grad der christlichen Vollkommenheit erscheinen. Die Kirche konnte diese Ansicht um so eher vertreten, als ja nach ihrer Lehre nicht die Fortpflanzung, sondern die innere religiöse Heiligung den eigentlichen Zweck der Ehe bildete. Sie stellte hierbei nur die Bedingung, daß eine solche Enthaltsamkeit nicht gegen den Willen eines der Gatten, sondern nur auf Grund eines beiderseitigen Einverständnisses geschehen dürfe.

Das ideale Vorbild einer solchen jungfräulichen Ehe gewährte die heilige Familie. In der letzteren hat das Mittelalter seine Ansicht über das Wesen und den Zweck der Ehe und Familie in einem plastischen Bilde zusammengefaßt. Der Familienkreis des Erlösers, war, wie er sich in der Anschauung des Mittelalters darstellte, von typischer Bedeutung für das Verhältnis der Ehegatte untereinander sowie für das Verhältnis der letzteren zu ihren Kindern und dieser zu ihren Eltern. Die Jungfräulichkeit der Maria, welche die biblische Legende nur mit Bezug auf die erste Schwangerschaft derselben behauptet hatte, wurde schon von der alten Kirche auf die ganze Dauer ihrer Ehe mit Joseph ausgedehnt. Es erschien der Kirche mit Recht als eine verletzende Vorstellung, daß die Braut des heiligen Geistes späterhin ein Begehren nach einer menschlichen Liebesverbindung empfunden haben sollte. Christus blieb ihr zufolge das einzige Kind der Maria. In der Erzählung der Evangelien fand diese Annahme freilich keinen Anhalt. Wenn die Evangelien des Mathäus [1]) und Lukas [2]) Christus als den ersten Sohn der Maria bezeichnen, so erhellt aus dieser Angabe, daß die letztere auch nachher noch Kinder geboren haben muß. Auch wird in verschiedenen Stellen der Evangelien ausdrücklich von Brüdern Christi gesprochen [3]). Der Evangelist Markus nennt die Brüder Christi sogar mit Namen [4]) und spricht

[1]) K. 1, V. 25.

[2]) K. 2, V. 7.

[3]) Matth. 12, V. 46 und 47; Mark. 3, V. 31 und 32; Lukas 18, V. 19 und 20; Johannes 7, V. 3, 5, 10.

[4]) K. 6, V. 3.

auch von Schwestern desselben. Freilich hat das griechische Wort ἀδελφός nicht immer die Bedeutung von Bruder, es wurde dasselbe vereinzelt auch wohl zur Bezeichnung eines weiteren verwandtschaftlichen Verhältnisses gebraucht. Die Annahme aber, daß in allen diesen Stellen nur von weiteren Verwandten, nicht aber von leiblichen Brüdern Christi die Rede sei, ist selbstverständlich ohne Berechtigung. In der niedrigen Herkunft der entfernteren Verwandten Christi würden überdies die Mitbürger des letzteren kaum einen Grund gefunden haben, auch von Christus gering zu denken [1]). Und der Evangelist Johannes würde wohl schwerlich die Bemerkung für mitteilenswert gehalten haben, daß die Vettern Christi an den letzteren nicht geglaubt hätten [2]). Die Annahme ferner, daß das Wort Bruder an diesen Stellen als ein bildlicher Ausdruck für die Bezeichnung einer religiösen Gemeinschaft gebraucht sei, ist durch den Zusammenhang vollkommen ausgeschlossen. Eine solche Annahme würde außerdem um so weniger zulässig sein, als Christus selber einst seine leiblichen Verwandten, Mutter und Brüder in Gegensatz stellte zu seinen geistigen Verwandten [3]). Der Ernst des religiösen Glaubenstriebes aber half über diese Bedenken der geschichtlichen Kritik leicht hinweg. Die Mutter des Erlösers wurde nicht als das Ideal der Mutter, sondern der Jungfrau gedacht. Der Kultus der Maria war die Apotheose der Jungfräulichkeit, seinem innersten Gedanken nach also eine Verneinung der Ehe und der Familie. Die von Gott befruchtete jungfräuliche Mutter war das ideale Gegenbild der vom Menschen befruchteten natürlichen Mutter.

Nach dem Vorbilde der heiligen Familie wurde demnach die Jungfräulichkeit auch innerhalb des ehelichen Lebens als das Ideal der christlichen Vollkommenheit festgehalten. Die Legende, welche die religiösen Vorstellungen der Kirche in allen Stücken am ungetrübtesten wiederspiegelt, zählte viele Beispiele von Ehebündnissen auf, in welchen die Gatten wie Bruder und Schwester mitein-

[1]) Markus 6, V. 3.
[2]) K. 7, V. 5.
[3]) Lukas 8, V. 21.

ander lebten. Solche heiligen Ehepaare der Legende waren beispielsweise Valerian und Cäcilia, Aurelius und Natalia, Chrysanthus und Daria, Injuriosus und Scholastika. Doch kannte auch die geschichtliche Erzählung des späteren Mittelalters solche Ehen, welche jenem Ideale mehr oder weniger entsprachen und den Liebesverkehr auf Grund einer gemeinsamen Absprache ausschieden. Einige derselben mögen auch auf Wahrheit beruht haben. Bekanntlich sollte Kaiser Heinrich II. mit seiner Gattin Kunigunde in enthaltsamer Ehe gelebt haben, wie sein Biograph Adalbert, die Pöhlder Jahrbücher und die Legende des Ebernand von Erfurt erzählen. Von dem älteren Sohne Kaiser Heinrichs IV., Konrad, erzählt der Abt Ekkehard von Aura in seiner Chronik, daß derselbe sich vorgenommen habe, seine Keuschheit zu bewahren und nur auf Bitten seiner Freunde sich vermählt habe. Seine Gattin Konstantia, eine Tochter des Herzogs Ruotker von Sicilien, war ebenso keusch wie er. Ekkehard nannte sie eine Turteltaube. Daher pflog Konrad, wie er erzählt, so züchtigen Umgang mit seiner Frau, „daß man kaum annimmt, daß er dieselbe jemals berührt habe“[1]). König Ludwig VII. von Frankreich ferner enthielt sich so sehr des ehelichen Verkehres mit seiner Gattin Eleonore, daß dieselbe erklärte, sie habe nicht einen König, sondern einen Mönch zum Manne bekommen und daher das Recht zu haben glaubte, sich bei anderen Männern schadlos zu halten. Die Synode zu Beaugenci löste deshalb im Jahre 1152 die Ehe des Königs mit Eleonore. Auch der König Eduard der Bekenner von England, welcher in den Jahren 1042—66 regierte, soll sich, wie behauptet wird, des geschlechtlichen Umganges mit seiner Gattin Editha enthalten haben. Mathilde von Tuscien, mit dem Beinamen der großen Gräfin, die eifrigste Freundin Gregors VII., war zweimal vermählt, zum ersten Male mit Gottfried dem Höckerigen von Niederlothringen, zum zweiten Male mit dem achtzehnjährigen Welf von Bayern. Aber in beiden Ehen lebte sie in strenger Enthaltsamkeit. Auch Katharina von Schweden, ein Tochter der heil.

---

[1]) M. G. t. VIII, p. 211.

Brigitta soll mit ihrem frommen Gatten in keuscher Enthaltsamkeit gelebt haben.

So erschien die Ehe in der Auffassung der Kirche lediglich als eine mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit erfolgte Milderung der asketischen Tugendlehre der Nachfolge Christi. Die Ehe wurde nur deshalb gestattet, weil eine grundsätzliche Vermeidung derselben eine thatsächliche Unmöglichkeit gewesen wäre und eine gänzliche Entfremdung des Volkslebens von der kirchlichen Religiosität zur Folge gehabt haben würde. Der Verzicht auf dieselbe wurde darum doch immer als das eigentliche Ideal der Nachfolge Christi festgehalten. Denn indem die Ehe nach der Absicht der Kirche ebensosehr zur Einschränkung wie zur Befriedigung der sinnlichen Begierde dienen sollte, wurde sie als ein dem Zwange der irdischen Lebensverhältnisse angepaßtes Erziehungsmittel zu der übersinnlichen Keuschheitstugend des religiösen Systems verwertet. Die Kirche leistete durch die Gewährung der Ehe keinen Verzicht auf die weltverneinende Tugendlehre der Nachfolge Christi, sondern suchte vielmehr der letzteren durch die Vermittlung der Ehe soweit nahe zu kommen, als dies das Schwergewicht der irdischen Lebensbedingungen gestattete. Die Ehe wurde als ein notwendiges Uebel betrachtet, welches zur Vermeidung des viel größeren Uebels eines gänzlichen Abfalles von der kirchlichen Tugendlehre zugelassen werden mußte. Die Gestattung derselben war ein klug gewählter Ausweg aus dem Widerstreit zwischen der asketischen Idee des religiösen Glaubens und der zwingenden Gewalt der sinnlichen Leidenschaften. Auch die Ehe war deshalb in der von der Kirche zugelassenen Form ein Mittel zur Verwirklichung der gottesstaatlichen Idee. Die Verneinung der irdischen Liebe bildete den letzten Grund für die Anerkennung der Ehe von Seiten der Kirche. Die transcendente Keuschheitstugend war gewissermaßen der überall durchscheinende Goldgrund in den Vorstellungen des Mittelalters über das Wesen und den Zweck der Ehe. Der transcendente Gedanke des christlichen Glaubens war das leitende Prinzip der in Sitte und Recht über die Ehe geltenden Grundsätze des Mittelalters.

Ebenso wie für das Verhältnis der Ehegatten wurde die

heilige Familie als Vorbild für das Verhältnis der Eltern zu den Kindern hingestellt. Auch das letztere war wie alle Verhältnisse des Mittelalters von dem durch den transcendenten Gottesglauben bedingten Gegensatz der göttlichen und menschlichen Liebe zerklüftet. Es verstand sich von selbst, daß die Liebe zu Gott auch hier jeder anderen Verpflichtung vorangehen müßte. Christus hatte selber durch sein Verhalten zu seinen Eltern hierfür das Beispiel gegeben. Als Joseph und Maria, erzählt das Evangelium, Jerusalem, wohin sie sich des Osterfestes wegen begeben hatten, verließen, folgte Christus ihnen nicht, sondern blieb im Tempel. Den zurückgeeilten, zürnenden Eltern aber erklärte er, daß der Dienst seines himmlischen Vaters der ihnen schuldigen Gehorsamspflicht vorangehen müsse [1]). Als er mit seiner Mutter und seinen Jüngern zu einer Hochzeitsfeier geladen war und Maria ihn um ein Wunderzeichen ersuchte, wies er sie mit den Worten zurück: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen" [2]). Als er eines Tages das Volk belehrte und während seiner Rede von seiner Mutter und seinen Brüdern gerufen wurde, fragte er, unwillig über die Störung: „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?" Sich selbst Antwort gebend, bezeichnete er alsdann seine Jünger, die seiner Rede lauschten, als Mutter und Brüder [3]). Nach Aussage des Evangelisten Lukas machte er sogar den Haß gegen die eigenen Eltern und Geschwister zur Bedingung seiner Nachfolge [4]).

Auf das Verhalten Christi gegenüber seinen Eltern hat sich denn auch die Kirche zur Bemessung der zwischen Eltern und Kindern bestehenden Pflichten stets berufen. Der Ordensklerus, der in getreuer Befolgung der Worte Christi und um des letzteren willen, Eltern und Verwandte verließ, war auch in diesem Stücke das Vorbild der christlichen Lebensführung. Aus dem Verhalten Christi zu seiner Mutter auf der Hochzeitsfeier zu Kanaan folgerte Bernhard von Clairvaux, daß nur für diejenigen, welche der Welt

---

[1]) Luk. 2, 49.
[2]) Joh. 2, 4.
[3]) Markus 3, 31—35; Luk 8, 21.
[4]) Luk. 14, 26

dienten, Pflichten gegen die Eltern beſtänden, daß diejenigen aber, welche Gott dienten, von dieſen Pflichten frei ſeien. „Denn ſolange wir," lehrte er, „von der Welt ſind, ſind wir die Schuldner der Eltern. Aber wenn wir uns ſelbſt verleugnet haben, ſind wir noch viel mehr von der Sorge um jene frei" [1]). Die Eltern gaben ja nach der Anſicht des Mittelalters ihren Kindern nur den ſinnlichen Leib mit ſeiner Sünde und Unvollkommenheit. „Was habe ich von euch außer Sünde und Elend? Dieſen verderblichen Körper allein, das geſtehe ich ein und erkenne ich an, trage ich von euch. Genügt es euch denn nicht, daß ihr Elenden mich Elenden in das Elend dieſer Welt geſetzt habt, daß ihr Sünder mich Sünder in eurer Sünde erzeugt habt, daß ihr mich in Sünde Geborenen von Sünde ernährt habt? Wollt ihr mir auch noch obendrein das Erbarmen mißgönnen, welches ich von dem erlangt habe, der den Tod des Sünders nicht will und mich zu einem Sohn der Hölle machen" [2]), läßt Bernhard einen jungen Mönch ſeinen Eltern ſchreiben, welche denſelben zum Rücktritt aus dem Kloſter veranlaſſen wollten. „Die echte Nonne," erklärte Katharina von Siena, „ſoll die Neigung für das Vaterland und das Andenken an die Verwandten fahren laſſen" [3]). Die in der göttlichen Liebe Vollendeten erſchienen ihr ſo ſehr eins mit Gott zu ſein, daß, „wenn der Vater oder die Mutter den Sohn in der Hölle ſieht, oder der Sohn den Vater oder die Mutter, ſie ſich nichts darum ſorgen. Denn ſie ſind zufrieden, läßt ſie Gott ſprechen, ſie beſtraft zu ſehen als meine Feinde und all ihr Verlangen iſt erfüllt" [4]).

Wie die Legende und Geſchichte viele Beiſpiele von enthaltſamen Ehegatten kennt, ſo erzählt ſie auch zahlreiche Fälle, in welchen die Gottesliebe alle Regungen der Kindes- und Elternliebe ſiegreich überwand. Muſtergültig im Sinne der Kirche war das Verhalten der Kaiſerin Agnes, als das Schickſal ſie in die Notlage brachte, ſich zwiſchen der Liebe zu Gott und zu ihrem Sohne,

---

[1]) S. Bernh. opp. Parisiis 1719, vol. I, p. 815 f.
[2]) Bernh. o. l. c. ep. 111, p. 119.
[3]) Lett. t. III, p. 209.
[4]) Dial. c. 41.

dem Kaiser Heinrich IV. zu entscheiden. Bekanntlich stand dieselbe in dem Streite des Kaisers mit der Kirche ohne Wanken auf Seite der letzteren. Sie selber wohnte den Verhandlungen der römischen Synode über die Exkommunikation und Absetzung ihres Sohnes im Jahre 1076 bei. Der Schmerz der Mutterliebe über diesen Vorgang äußerte sich nur in wenigen Worten. In einem Briefe an den Bischof Altmann von Passau aus demselben Jahre erzählte sie den Hergang der Verhandlungen mit dem Zusatze: „Von größter Betrübnis aber bin ich getroffen, weil ich der Kirche und meinem, den Worten thörichter Menschen zu leichtgläubigen Sohne eine große Gefahr drohen sehe“ [1]). Der Papst war ihrer Anhänglichkeit an ihn so gewiß, daß er in einem Briefe an die deutschen Fürsten und Bischöfe erklärte, daß bei einer neuen Königswahl außer ihm auch die Mutter des Königs in betreff der Person des zu Wählenden befragt werden müsse.

Eine tiefere Spur hinterließ dieser Widerstreit zwischen der Liebe zu Gott und den eigenen Kindern in dem weicheren Gemüt der Landgräfin Elisabeth von Thüringen. Auch dieses Idealbild selbstverleugnender Frömmigkeit mühte sich ab, aus Liebe zu ihrem Erlöser ihr Herz den eigenen Kindern zu entfremden. Schließlich erreichte sie ihr Ziel auch soweit, daß, wie sie wenigstens selber behauptete, der Anblick ihrer eigenen Kinder kein größeres Interesse in ihrem Mutterherzen erweckte, als der Anblick fremder Menschen. Sie erklärte einst ihren Dienerinnen, wie ihr Biograph Theoderich von Apolda berichtet: „Gott ist mein Zeuge, selbst die geliebten, meinem Schoße entsprossenen Kleinen, die ich so zärtlich umfaßte, betrachte ich jetzt wie Fremde“ [2]). Freilich läßt diese Erinnerung an die einstige Liebe zu ihren Kindern noch den Schmerz des Mutterherzens über die grausame Härte einer solchen Gottesliebe durchfühlen. Dennoch brachte sie es fertig, ihre Kinder im zartesten Alter von sich weg zu geben, um nicht durch ihre Liebe

---

[1]) Bertholdi Annales a. 1076, M. G. t. V, p. 283.

[2]) VI, 3 in Thesaur. monument. ecclesiast. etc. ed. J. Basnage tom. IV; vgl. die auf Grund dieser Biographie um 1300 verfaßte dichterische Bearbeitung V. 6716 ff. Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart Bd. 90.

zu denselben in ihren geistlichen Uebungen behindert zu werden [1]). Andererseits aber wandte Elisabeth alle ihre Künste und Mittel auf, um die Kinder fremder Leute zu pflegen. Diese Unnatur ihres Verhaltens erschien dem Mittelalter als Uebernatur. Indem ihr Biograph ein einzelnes Beispiel ihrer Mildherzigkeit gegen ein frembes, von seinen Eltern verlassenes Kind erzählt, fügte er zum Schluß die Worte hinzu: „Erkenne hieran, wie die Gnade über die Natur triumphiert und die letztere in herrlicher Weise überwältigt. Siehst du nicht, wie sie der Gnade voll, fremde Kinder um Gottes willen umfängt und die aus ihrem eigenen Schoße geborenen von sich weist und vergißt?“ [2])

Diesen Beispielen von Müttern, welche sich aus Liebe zu Gott die Liebe zu ihren Kindern aus dem Herzen rissen, standen Beispiele von Kindern zur Seite, welche mit gleicher Willensstärke die natürlichen Empfindungen ihres Herzens zu ihren Eltern erstickten. Dem im Jahre 521 geborenen Apostel der Pikten und Skoten, Kolumba, rühmte ein aus dem zwölften Jahrhundert stammender Hymnus nach: „Wie Abraham verließ er seine Heimat und seine Verwandten Gott zuliebe“ [3]). Einer seiner Schüler, Namens Mochonea, folgte seinem Beispiele. Als Kolumba Irland verließ und er demselben riet, ihn nicht zu begleiten, sondern bei seinen Eltern und in seiner Heimat zu bleiben, erwiderte Mochonea: „Du bist mein Vater, die Kirche ist meine Mutter und mein Vaterland ist dort, wo ich eine reichere Ernte um Gutes zu wirken und eine bessere Gelegenheit finde, um Christo zu dienen“ [4]). Die Gattin des Frankenkönigs Chlotar, Radegundis, welche im Jahre 544 den letzteren verließ und den Schleier nahm, gewann eine solche Zuneigung zu den Schwestern des von ihr gegründeten Klosters, daß sie, wie sie häufig versicherte, vergaß, Eltern und einen König zum Gemahl zu haben. Der im Jahre 543 geborene Kolumban verließ seine Mutter mit den Worten des Evangelisten Mathäus:

---

[1]) L. c. VII, 6.
[2]) L. c.
[3]) Mone, lat. Hymnen des Mittelalters Bd. 3, S. 256.
[4]) O'Donnel vita Columbae lib. II, c. 24, 25, 26.

„Hast du nicht gehört: wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert?“ [1]) Als die Mutter in ihrem Schmerze sich ihm zu Füßen warf und die Thürangeln umfaßte, um ihm den Weg zu versperren, schritt der Heilige über sie mit der Erklärung hinweg, daß er den Weg des Heiles ziehen wolle und daß sie ihn niemals wiedersehen werde [2]). Vergeblich flehte auch die Mutter des im Jahre 625 geborenen Ermenfried den letzteren und ihren zweiten Sohn, ihren Wunsch, Mönche zu werden, aufzugeben und ihre Familie fortzupflanzen. Mit der Berufung auf die verhängnisvollen, oben erwähnten Worte des Mathäus verschloß der heil. Wolfgang sein Herz dem Sirenengesang seiner Eltern, welche ihn bei sich zurückhalten wollten. Er verzichtete auf Vermögen und weltliche Ehre und ging in ein Kloster, von welchem er im Jahre 972 zum Bischof von Regensburg berufen wurde [3]). Für den Franziskus von Assisi war ein geringfügiges Zerwürfnis mit seinem Vater, in welchem noch dazu das Unrecht auf Seiten des ersteren lag, genügender Anlaß, um sich ganz von demselben los zu sagen und dem Dienste Christi ausschließlich zu folgen. Als sein Vater erzürnt war, weil Franziskus wertvolle Tuchballen verkauft und das eingelöste Geld ohne weiteres zum Bau einer Kirche verschenkt hatte, riß der letztere die Liebesbande mit den Worten entzwei: „Hört es alle und vernehmt es: bisher habe ich Pier Bernardone meinen Vater genannt, aber weil ich entschlossen bin, Gott allein zu dienen, gebe ich ihm sein Geld, wegen dessen er erzürnt ist und alle Kleider, die ich von ihm habe, zurück. Fortan will ich sagen: Vater unser, der du bist im Himmel, nicht mehr Vater Pier Bernardone.“ Der fanatische Bischof Philipp von Ferrara, der in den vierziger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts päpstlicher Legat in Deutschland war, um hier die Rebellion gegen den Kaiser Friedrich II. zu entflammen, wandte sich von seinen Eltern und Brüdern mit den Worten ab: „Ich kenne euch nicht.“ Denn er wollte lieber dem höchsten Bischof folgsam sein, „als aus

[1]) Matth. 10, 37.
[2]) Vita S. Columb. c. 3.
[3]) Othloni, vita S. Wolfkangi episc. M. G. t. IV, p. 529 f.

Liebe zu den fleischlichen Eltern vom Wege der Wahrheit abweichen“ [1]). Der große Scholastiker Thomas von Aquino entzweite sich mit seiner ganzen Familie, als er in seinem sechzehnten Lebensjahre in den Dominikanerorden trat. Eingedenk der von Mathäus berichteten Worte Christi, widerstand er allen Bitten seiner Brüder und Schwestern, aus dem Kloster wieder zu seiner Familie zurückzukehren.

Die Anschauungen der Kirche über das Verhältnis von Eltern und Kindern blieben auch nicht ohne Einfluß auf die praktische Rechtsbildung. Indem die Pflichten gegen Gott zu dem leitenden Grundsatz für das Verhältnis zu den Kindern gemacht wurden, war jene fast schrankenlose Gewalt, welche das römische Recht dem Vater über seine Kinder verlieh, der Kirche unannehmbar. Die Rechte der Eltern, insbesondere des Vaters gegenüber den Kindern, mußten sich begrenzen durch die Pflichten derselben gegen Gott. Zum Teil unter dem Einflusse der Kirche wurden denn auch bereits von den römischen Kaisern wesentliche Befugnisse der ursprünglichen väterlichen Gewalt aufgehoben, wie z. B. das Recht des Vaters über Leben und Tod seiner Kinder, über die Verheiratung seines Sohnes und die Ehre seiner Tochter. In dem germanischen Rechte, deren väterliche Gewalt ursprünglich denselben Umfang besaß wie die des nationalen römischen Rechtes, wurde dieselbe gleichfalls unter der Einwirkung der Kirche beschränkt. Die väterliche Gewalt wurde als eine erzieherische und schützende Fürsorge, welche ihren letzten und höchsten Zweck in dem ewigen Seelenheile der Kinder finden sollte, erklärt und aus dieser Zweckbestimmung bemessen.

Zwar hielt die Kirche an dem mosaischen Gebote der Elternliebe fest. Wie ihr aber der aus religiösem Beweggrunde erfolgte Verzicht auf die Ehe höher erschien als die Ehe, so auch der aus dem gleichen Grunde erfolgte Verzicht auf die Kindes- und Elternliebe höher als diese. So viel Spielraum die Kirche auch der Familie gewährte, so hat ihre Stellung zu derselben doch stets den Charakter einer bloßen Duldung behalten. Die weltverneinende

[1]) Monach. Patav. Chronic., Muratari VIII, p. 682.

Gottesliebe hielt sie immer als die ideale Norm auch für die Beziehungen der Eltern und Kinder zu einander aufrecht. Die Kirche gebot den Gehorsam gegen die Eltern mit derselben Einschränkung, mit welcher sie den Gehorsam gegen den Staat gebot. Mit Berufung auf die Worte Christi: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig," stellte sie den Gehorsam gegen Gott der Eltern- und Kindesliebe voran. Die von ihr als Vorbild aufgefaßte heilige Familie ließ den Liebesverkehr der Gatten untereinander wie der Eltern mit den Kindern als eine Beeinträchtigung der Liebe zu Gott erscheinen. Sie war ihrer Idee nach die Verneinung des ehelichen wie des verwandtschaftlichen Lebens.

Diese transcendent-asketischen Grundsätze über die Ehe und Familie wurden zu einer Hauptquelle der kirchlichen Macht und zwar sowohl dadurch, daß dieselben zahlreiche Gläubige von einer Eheschließung abhielten, als auch dadurch, daß sie die Ehe der kirchlichen Autorität unterstellten. Den größten Machtgewinn zog die Kirche aus dem ersteren Umstande, aus dem durch religiöse Beweggründe veranlaßten Verzicht auf die Ehe. Denn seitdem der Weg zum Jenseits nur durch die Vermittlung der Kirche zu finden war, bedeutete das der Liebe zu Christus gebrachte Opfer der Keuschheit nichts anderes, als die Entsagung auf irdische Liebe zu Gunsten der Kirche. Demnach traten diejenigen, welche Christus oder Maria das Opfer der irdischen Liebesentsagung brachten, in den geistlichen Stand und wurden Religiose oder Weltgeistliche. Schon der Bischof Leander erklärte es sogar ausdrücklich als notwendig, daß diejenigen Jungfrauen, welche Gott Keuschheit gelobt hatten, in ein Kloster gehen und nicht im Kreise ihrer Familie oder in einsamen Zellen wohnen sollten [1]). Der von allen Pflichten des Familienlebens ledige Klerus bildete aber die festeste Grundlage des kirchlichen Systems. Er war das vorzüglichste Instrument der päpstlichen Politik in ihrem Kampfe mit der Welt. Nur durch das Verbot der Ehe gewann die Kirche die Geschlossenheit und

[1]) De institutione virginum et contemptu mundi c. 17.

Beweglichkeit ihrer Organisation, welche ihr Uebergewicht allen weltlichen Mächten gegenüber sicherten. Die Ungebundenheit des Klerus gegenüber der Welt machte die strenge Gebundenheit desselben an die Zwecke der Kirche erst möglich. Nur infolge der ersteren konnte der Klerus jenen unbegrenzten Einfluß auf die Laien in allen Fragen des Lebens gewinnen, welchen die Kirche sich bis zur Stunde zu erhalten gewußt hat. Auf Grund des Cölibates ist dann die Kirche die volkstümlichste Macht geworden, welche es wohl jemals gegeben hat, obwohl sie doch in der unvolkstümlichen Idee des sakramentalen Priestertums ihre Wurzeln hatte. Eben aus diesem Grunde bestand auch Gregor VII. mit so schonungsloser Härte auf die Durchführung des Cölibates.

Die asketische Tugendlehre war es ferner, welche die Kirche veranlaßte, die Ehe ihrer gesetzgeberischen und richterlichen Zuständigkeit zu unterstellen und demnach ihren Wirkungskreis auch über die Familie zu erstrecken. Indem die Kirche den sakramentalen Charakter der Ehe in den gesetzlichen Vorschriften über die Eheschließung, sowie über die von der letzteren ausgeschlossenen Verwandtschaftsgrade zur Geltung brachte, erwarb sie die gesetzgeberische und richterliche Autorität auf dem ganzen Gebiete der ehelichen Rechtsverhältnisse. Aus diesem Grunde beanspruchte und erhielt die Kirche schon seit der altchristlichen Zeit eine mitwirkende Thätigkeit bei der Begründung der Ehe, indem sie die priesterliche Einsegnung der Ehe zur Pflicht machte. Auch die Kirche des Mittelalters stellte diese Forderung, wenn sie gleich die Rechtsgültigkeit der Ehe von der priesterlichen Einsegnung nicht abhängig machen konnte. Die Gesetzgebung Karls des Großen recipierte die kirchliche Auffassung, indem sie die öffentliche, vom Bischof, Presbyter und den Senioren ausgehende Prüfung der Ehe mit Bezug auf die Verwandtschaftsgrade der Gatten, sowie die priesterliche Einsegnung der Ehe befahl [1]). Auch trat innerhalb der Kirche das Streben hervor, die priesterliche Einsegnung zur Bedingung für die Rechtsgültigkeit der Ehe zu machen. Es geschah dies im

[1]) Kapitular vom Jahre 802, K. 35.

Pseudoisidor durch die unechten Kanones der Päpste Evaristus und Calixtus. Eine allgemeine Anerkennung konnte sich diese Ansicht freilich nicht erringen. Doch näherte sich die Kirche des klassischen Mittelalters derselben insofern, als sie die ohne priesterliche Einsegnung geschlossene Ehe mit kirchlichen Bußen ahndete. Papst Alexander III. bezeichnete eine solche Ehe als ein „Verbrechen“ [1]). Auch verboten die Konzilien wiederholt die durch Laien vollzogene Eheschließung, so z. B. die Synode zu Trier vom Jahre 1227, zu Lüttich vom Jahre 1287, zu Würzburg vom Jahre 1298 und andere. Das vierte lateranensische Konzil vom Jahre 1215 führte außerdem auch das öffentliche kirchliche Aufgebot ein, welches der Eheschließung voraufgehen sollte. Die kirchliche Trauung fand seit dem elften Jahrhundert in der That auch allgemeinere Aufnahme [2]). Doch beschränkte sich die Kirche nicht darauf bei der Begründung der Ehe mitzuwirken, sie beanspruchte außerdem ihre richterliche Zuständigkeit bei allen aus der Ehe entstehenden Rechtsstreitigkeiten. Der transcendente Charakter der Ehe forderte die Unterstellung der die letztere berührenden Rechtsfragen unter die Kompetenz des geistlichen Richters. Nur die vermögensrechtlichen Fragen innerhalb der Ehe konnten dem Forum des weltlichen Richters verbleiben.

Nicht minder als die rechtlichen, beherrschte die Kirche endlich auch die sittlichen Beziehungen innerhalb der Familie. Da sie mit dem Amte der göttlichen Stellvertretung betraut war, so bedeutete der von ihr allen verwandtschaftlichen Pflichten und Liebesbeziehungen vorangestellte Gehorsam gegen Gott nichts anderes, als die Unterordnung der ersteren unter ihre eigenen Gebote. Sie besaß demnach die Macht, die von ihr gelehrte Gehorsamspflicht der Kinder gegen die Eltern, sowie die Liebespflicht dieser gegenüber jenen je nach ihren Interessen zu bemessen oder auch völlig aufzuheben. Wie einst die rechtgläubigen Israeliten am Fuße des Berges Sinai ihre von Jehova abgefallenen Stammesbrüder ohne Rücksicht auf

---

[1]) Mansi, Conc. 2938.1,

[2]) Vgl. die zahlreichen Stellen bei E. Friedberg, „Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung“.

verwandtschaftliche Beziehungen um des Herrn willen erwürgten, so forderte die Kirche in den Ketzerverfolgungen des dreizehnten Jahrhunderts zu Ehren Gottes die nächsten Verwandten zu gegenseitigem Zeugnis über ihre Rechtgläubigkeit auf. Als der von Gregor IX. zum Ketzerrichter bestellte Konrad von Marburg Deutschland nach Ketzern durchsuchte, löste die Todesangst vor der mordgierigen Frömmigkeit des Wüterichs die engsten Familienbande auf. Um sich selber vor der Brandfackel des rasenden Inquisitors zu retten, beschuldigte „der Bruder den Bruder, die Frau den Mann, der Herr den Knecht" der Ketzerei. „Und es entstand eine in der Welt bis dahin unerhörte Verwirrung" [1]).

Die religiöse Lehre der Kirche war im Grunde durchaus nicht, wie es den Anschein hatte, eine Stütze der Familie. Vielmehr lösten sich unter der Machtwirkung der asketisch-hierarchischen Religiösität die Bande des Familienlebens mehr auf, als sie durch dieselbe befestigt wurden. Die Macht der Kirche war der Zielpunkt der von der letzteren aufgestellten rechtlichen und sittlichen Ordnungen des Familienlebens. Was das letztere an innerer Festigkeit verlor, fiel der Kirche als ein Zuwachs ihres Machtbesitzes anheim.

---

3. Der Widerstand gegen die religiöse Askese.

So tiefgreifend aber auch der Einfluß der religiösen Weltanschauung auf die Ehe und die Familie war, so blieb das Mittelalter doch auch in dieser Hinsicht unendlich weit von dem Ideale des übersinnlichen Gottesstaates entfernt. Die Entsagung auf irdische Liebe stand dem natürlichen Zuge der menschlichen Empfindungen mehr entgegen als jedes andere Opfer, welches die asketische Religiösität der Kirche forderte. Darum hat diese For-

---

[1]) Alberici Chronic. ed. Leibniz. access. hist. Leipzig 1698, S. 545. Vgl. den Brief des Erzbischofs von Mainz an den Papst: Huill.-Bréh. IV. 2, 650.

derung der Welt- und Selbstverleugnung auch die tiefsten Spuren in dem Seelenleben des Mittelalters hinterlassen, indem sie einen nachhaltigeren Widerspruch hervorrief, als irgend ein anderes Gebot der Kirche. Der praktische Erfolg der letzteren ist auf keinem Gebiete so weit hinter ihrem Ideale zurückgeblieben, als auf dem Gebiete der geschlechtlichen Liebe. Zunächst äußerte sich der Widerstand gegen das Keuschheitsgebot auf Seiten des von dem letzteren am unmittelbarsten getroffenen Klerus.

Als Papst Gregor VII. auf der Fastensynode des Jahres 1074 das Verbot der Priesterehe erneut hatte und in wiederholten Sendschreiben an die Bischöfe den Priestern gebot, entweder ihre Aemter aufzugeben oder ihre Frauen zu verlassen, erhob sich, wie Lambert von Hersfeld erzählt, der gesamte Priesterstand mit heftigem Unwillen gegen dieses Gebot. Die verheirateten Priester beriefen sich zu ihrer Verteidigung auf jene Worte Christi, welche den Verzicht auf irdische Liebe der freien Willensentschließung einzelner besonders begnadigter Naturen überließ [1]), sowie auf die Worte des Paulus: „So sie aber sich nicht enthalten, so laß sie freien, es ist besser freien als Brunst leiden“ [2]). Gregor wolle die Menschen, wie sie erklärten, gewaltsam zwingen, nach Art der Engel zu leben und, indem er der Natur ihren gewohnten Lauf verweigere, der Hurerei und Unreinigkeit die Zügel lockern; fahre er fort, diesen Ausspruch aufrecht zu halten, so wollten sie lieber das Priestertum als die Ehe aufgeben und dann solle er, dem die Menschen zu schlecht wären, zusehen, woher er Engel nehmen wollte, um den Gemeinden in der Kirche Gottes vorzustehen [3]). Der Mainzer Klerus wollte den Erzbischof Siegfried absetzen oder ermorden, als derselbe auf einer Synode zu Erfurt im Jahre 1074 die verheirateten Priester seiner Diöcese aufforderte, entweder der Ehe oder dem Priesteramte zu entsagen. Der Klerus beabsichtigte, durch eine solche äußerste Gewaltthat auch zugleich alle Nachfolger desselben vor solchen Gedanken zurückzuschrecken. Der Klerus zu

[1]) Math. 19, 11 und 12.
[2]) Korintherbrief 7, 9.
[3]) Lamb. Hersfeld. Mon. G. t. VII, p. 218.

Passau stürmte in der Kirche auf den Bischof Altmann ein, als derselbe in dem gleichen Jahre von der Kanzel den Geistlichen das eheliche Zusammenleben verbot. Nur die in der Kirche anwesenden Edeln und Ministerialen schützten den Bischof vor dem sicheren Tode. Auf dem Konzil zu Paris im Jahre 1074 verwarf man die Forderung Gregors in betreff des Cölibates fast einstimmig als „unerträglich und darum auch unvernünftig". Ein einzelner Abt, der zum Gehorsam gegen die Gebote des Papstes aufforderte, wurde mißhandelt und mit dem Tode bedroht. Zu Rouen wurde der Erzbischof Johann in demselben Jahre von den Geistlichen mit Steinwürfen aus der Kirche verjagt, als er die verheirateten Kleriker mit dem Banne bedrohte. Auch gegen den Erzbischof Gottfried von Rouen erhob sich im Jahre 1119 ein Sturm des Unwillens, als er die Cölibatsgesetze bei seinem Klerus einführen wollte. Der Erzbischof verließ die Kirche und es kam zu einem blutigen Kampfe zwischen seinen Dienern und dem Klerus, als die ersteren den letzteren auf Befehl des Erzbischofs aus der Kirche treiben wollten. Einen gleichen Widerstand fanden die Reformen Gregors fast in der ganzen Kirche.

Nachhaltiger als dieser äußere Widerstand gegen das Keuschheitsgebot waren die inneren Seelenkämpfe, welche dasselbe zwischen der religiösen Pflicht und den Begehrungen der sinnlichen Natur hervorrief. Einzelne Vorgänge in dem Leben der großen Büßergestalten des Mittelalters zeigen, welche Gluten der Leidenschaft auch in der Seele dieser Menschen brannten und welche gewaltige, schmerzliche Anstrengungen jene Unnatur des kirchlichen Sittengesetzes erforderte, um die natürlichen Triebe zu bändigen. Dem Franziskus von Assisi drängte sich einst in nächtlicher Ruhe die Erwägung auf: „Franziskus, du bist jung und hast noch lange Zeit, deine Sünden zu bereuen, was willst du vor der Zeit dich mit Wachen und Beten umbringen?" Der Heilige, welcher diese Stimme seiner Natur für die des Teufels hielt, widerstand freilich siegreich. In der kalten Januarnacht warf er die Kleidung von sich ab und stürzte sich hinaus in dichtes Dornengestrüpp, bis er von Blut überströmt war. Nicht viele Heilige der Kirche werden die Triebe der Sinnlichkeit mächtiger empfunden haben, als gerade

die härteste Asketin des ganzen Mittelalters, Katharina von Siena. Ihr Biograph, der Dominikaner Raimund von Capua, erzählt, daß sie sich einst, als sie sich infolge harter Bußübungen leidend fühlte, gefragt habe: „Was peinigst du dich vergeblich? Du kannst das nicht so forttreiben, ohne dich selbst umzubringen. Besser, du läßt diese Thorheit, bevor du ganz zu Grunde gehst. Noch ist Zeit, dich der Welt zu erfreuen. Du bist jung und bald wird dein Leib seine Kraft wiedergewinnen. Lebe wie die anderen Frauen, nimm dir einen Mann und bringe Kinder zur Welt, das menschliche Geschlecht zu mehren. Waren nicht auch die heiligen Frauen vermählt? Siehe auf Sara, auf Rebekka, auf Lea, auf Rahel. Wozu willst du ein absonderliches Leben führen, das du doch nicht durchführen kannst?" Zuweilen wurde sie durch die inneren Regungen der gebundenen Triebe bis zur Sinnestäuschung betäubt. Dann glaubte sie vor sich Männer und Frauen in geschlechtlicher Liebe sich vereinigen zu sehen.

Das berühmteste, gewissermaßen vorbildliche Beispiel dieses Widerstreites waren bekanntlich Abälard und Heloise. Das ganze Leben dieses Liebespaares gestaltete sich unter dem Zwange der den geistlichen Stand bindenden Enthaltsamkeit nach Abälards eigenem Ausdruck zu einer Leidensgeschichte. Da Abälard sich dem geistlichen Berufe gewidmet und bereits die niederen Weihen empfangen hatte, so konnte er, ohne sich das Aufsteigen zu den höheren geistlichen Würden abzuschneiden, nur auf heimlichen, unerlaubten Wegen in den Besitz der anmutigen und geistreichen Heloise gelangen. Als ihre Liebe entdeckt wurde, begann die Geschichte ihrer Leiden, die sie von nun ab in ununterbrochener Folge bis zum Ende ihres Lebens verfolgten. „Welche Betrübnis," schrieb Abälard, „ergriff mich da über den Kummer des Mädchens, welche Trauer erduldete ihre heiße Liebe um meine Scham. Keiner beklagte sich darüber, was ihm selber, sondern was dem anderen bevorstand, keiner ängstigte sich um das eigene Unglück, sondern um das des anderen" [1]). Als das Mädchen die Folgen ihrer Liebe verspürte, entführte sie Abälard aus dem Hause ihres Oheims und

[1]) Bouquet XIV, p. 283.

brachte sie zu seiner Schwester, wo sie einen Sohn gebar. Die Furcht vor der Rache des Oheims zwang Abälard, in die ihm vorgeschlagene Heirat zu willigen. Da die letztere aber seine geistliche Laufbahn unmöglich gemacht und voraussichtlich auch seine wissenschaftliche Lehrthätigkeit sehr beeinträchtigt haben würde, so stellte Abälard die Bedingung, daß die Ehe geheim bleiben solle. Heloise aber willigte nur nach langem Widerstreben in die Heirat. Das hingebende Mädchen war sich der ungünstigen Folgen, welche ihre eheliche Verbindung für Abälard haben mußte, vollkommen bewußt und wollte, wie sie erklärte, den Ruhm ihres Geliebten, der ihr ganzer Stolz war, nicht verkümmern. Sie hielt an dieser heldenmütigen Selbstverleugnung selbst dann noch fest, als sie mit Abälard getraut war. Als ihr Onkel, seinem Versprechen entgegen, die vollzogene Heirat in Paris kundmachte, erklärte Heloise mit Rücksicht auf die Zukunft ihres Gatten diese Angabe für unwahr. Da der Oheim ihr deshalb wiederholt heftige Vorwürfe machte, entführte Abälard die Gattin aufs neue aus dem Hause desselben und brachte sie in das Kloster Argenteuil bei Paris, wo Heloise als Mädchen erzogen war. Der Oheim aber rächte sich dadurch, daß er den Abälard eines Nachts überfallen und entmannen ließ. Seit dieser Unthat war denn allerdings die Liebesglut Abälards erloschen und er selbst, wie er später der Heloise schrieb, in einen Zustand der Reinheit versetzt, „der nichts mehr zu fürchten hat von der verworfenen Ansteckung des Fleisches". Aber das Liebessehnen der unglücklichen Heloise hörte nicht auf. Beide traten jetzt ins Kloster, jener zu St. Denis, diese zu Argenteuil, wo sie sich bisher als Gast aufgehalten hatte. Heloise nahm freilich nur mit widerstrebendem Herzen den Schleier, da sie ihrer Liebe zu Abälard nicht entsagen konnte. Nur aus Gehorsam gegen den letzteren, nicht aus Liebe zu Gott zog sie, wie sie später in einem ihrer Briefe an Abälard schrieb, das geistliche Kleid an. Die Liebe zu ihrem Gatten und die Erinnerung an die wenigen Tage ihres beiderseitigen Glückes verließen sie ihr ganzes Leben nicht. Die Briefe, welche sie jahrelang später als Aebtissin des Klosters Paraklet an Abälard richtete, atmeten noch denselben Geist der treuen, selbstlosen und leidenschaftlichen Liebe, in der sie ihm vormals ergeben

war. Der schmerzliche Widerstreit zwischen ihrer Liebe zu Abälard und ihren religiösen Pflichten verwirrte ihre Gedanken auch noch in ihrer klösterlichen Abgeschiedenheit und marterte ihr Herz, so lange ihre Jugendblüte dauerte. „Selbst während der Feier des Gottesdienstes," schrieb sie dem Geliebten, „in dem Augenblicke, wo das Gebet inniger und reiner sein soll, o ich schäme mich dessen, fesseln die üppigen Bilder unserer Freuden dermaßen dies elende Herz, daß ich mich mehr mit diesen unwürdigen Dingen als mit dem heiligen Gebete beschäftige. — Alles beginnt von neuem wieder, diese ganze Vergangenheit belebt sich wieder und bewegt mich, selbst im Schlafe habe ich keine Ruhe. Unfreiwillige Bewegungen, Worte, die mir entschlüpfen, verraten die Verwirrung meiner Gedanken. — Die Heftigkeit der Sinne und der Leidenschaft, eine Jugend, die immer lodert und zuckt und die so süße Erfahrung der Genüsse, die ich gekostet, stacheln mich ohne Rast und betreiben meine Niederlage durch Angriffe, deren Mitschuldige die Gebrechlichkeit meiner Natur selbst ist." Sie bat Abälard, ihrer im Gebete zu gedenken. Denn, schrieb sie, „ich bin nicht geheilt." Heloise bewahrte ihrem Gatten die Treue ihres Herzens auch noch nach dem im Jahre 1142 erfolgten Tode desselben, wie ein Chronist ihrem Andenken nachrühmte [1]). Mit Recht hatte sie einst vorhergesagt, als Abälard sie zum Traualtare führen wollte, daß der Schmerz, der ihrer Verbindung folgen würde, nicht geringer sein werde, als die Liebe, welche derselben voraufgegangen wäre [2]). Die Nachwelt hat das Andenken an dieses, einer edlen Liebe zum Opfer gefallene Paar ebenso in Ehren gehalten, wie die kirchliche Legende die Erinnerung an ihre Heiligen. Sie verehrte in Abälard und Heloise die Märtyrer der Liebe, wie die Legende in ihren Helden die Märtyrer der Liebesentsagung. Die Sage hat sogar den Schluß dieser Tragöde in derselben Weise ausgeschmückt, wie die religiöse Dichtung das Ende von Alexius und Adriatica. Als Heloise gestorben war und der Leichnam ihrem letzten Willen gemäß in das Grab des ihr im Tode voraufgegan-

[1]) Bouquet XIII, p. 675.
[2]) L. c. XIV, p. 284.

genen Gatten gesenkt wurde, da streckte das Gebein des letzteren seine Arme entgegen und umfing den Leib der Geliebten, um nun auf immer mit ihr vereinigt zu bleiben.

Das Schlimmste aber war, daß selbst mit der äußeren Ueberwindung der Sinnlichkeit die innere Fortwirkung der letzteren dennoch keineswegs aufgehoben wurde. Denn die Vorstellung, daß durch die Enthaltung vom sinnlichen Liebesgenuß die Sinnlichkeit kraftlos gemacht und außer Thätigkeit gesetzt werde, beruhte auf einem verhängnisvollen Irrtume. Vielmehr wurden die Menschen dadurch, daß sie der gewaltigen Naturkraft dieser Empfindungen die natürliche Befriedigung versagten, erst recht von derselben gefesselt. Die unbefriedigte, nach Befriedigung ringende Sinnlichkeit brannte im Inneren fort und durchdrang alle Vorstellungen und Empfindungen, bis sie sich eine Traumwelt gestaltet hatte, welche die Erfüllung ihrer Begehrungen in glänzenden Farben malte. Die religiöse Vorstellungswelt entwickelte sich in der heißen Temperatur gebundener Lebenskräfte. Die abstrakte Welt des Uebersinnlichen wurde von einem so persönlichen Gefühlsleben durchglüht, daß sie sich von der irdischen Körperwelt nur durch ihre vollkommeneren Daseinsformen unterschied. Das ganze religiöse Lehrsystem nahm eben infolge seiner übersinnlichen Richtung eine sinnliche Färbung an. Die geschlechtlichen Reize gewannen um so mehr Bedeutung für die transcendente Welt der religiösen Vorstellung, als sie für die Sphäre der irdischen Welt verleugnet wurden. In den Hauptpersonen des religiösen Kultus, in Christus und Maria, wurden die geschlechtlichen Unterschiede des Diesseits auf das Jenseits übertragen. Die Beziehungen zu beiden bestimmten sich aus der Empfindung der geschlechtlichen Gegensätze. Christus war dem weiblichen Geschlechte, Maria dem männlichen Geschlechte der Mittelpunkt des religiösen Kultus. Die Empfindung und Sprache der irdischen Liebe wurden in sehr ausgedehntem Maße auf das Gebiet der göttlichen Liebe übertragen.

Mit dem Eintritt in einen religiösen Orden entsagte die Jungfrau der Welt und der irdischen Liebe, um sich „dem himmlischen Bräutigam zu verloben". Sie brachte dem letzteren ihre „Jungfräulichkeit zum Opfer". Bernhard von Clairvaux wandte

die Worte des Hohen Liedes: „Mein Geliebter wird zwischen meinen Brüsten weilen“ auf das Verhältnis der geistlichen Schwester zu Christus an. Die Worte bedeuten, wie er erläuterte: „Die Erinnerung, das Verlangen und die Liebe meines Bräutigams Jesu Christi wird immer zwischen meinen Brüsten, das heißt in meinem Herzen sein“ [1]). Auch für die Worte des Hohen Liedes: „Stärkt mich mit Blumen, sättigt mich mit Aepfeln, weil ich vor Liebe schwach bin,“ wußte er eine Anwendung auf das Verhältnis der Konventualin zu Christus. „In Wahrheit,“ sagte er, „vor Liebe und Verlangen liegst du kraftlos auf dem Lager der vertrautesten und süßesten Liebe, wenn du in heiligen Werken stark und in irdischen Dingen schwach bist“ [2]). Ein Abfall der Jungfrau von dem einmal gefaßten Entschlusse der lebenslänglichen Keuschheit oder von dem öffentlich abgelegten Gelübde derselben war ein „Ehebruch“ gegen ihren „unsterblichen Verlobten“, wie Papst Zacharias in einem Briefe an den König Pippin und die fränkische Geistlichkeit vom Jahre 747 erklärte. Im Tode beschritt die „Braut Christi“ das Lager ihres himmlischen Bräutigams. Der Bischof Thietmar von Merseburg berichtete in seiner Chronik den Tod einer frommen Gräfin Namens Christiana mit den Worten: „Freudigen Herzens beschritt sie das Lager ihres langersehnten himmlischen Bräutigams“ [3]). Mit den Worten: „O geliebtester unter den Männern,“ ging die Aebtissin des Stiftes Dietkirchen in Bonn, Irmentrudis von Mylendonk, welche in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts lebte, heim zu ihrem himmlischen Bräutigam. Bernhard von Clairvaux verhieß der geistlichen Jungfrau, daß sie die Verlobte Jesu Christi, „die Genossin des Tisches, des Reiches und des Schlafgemaches“ sein werde und daß sie „der König zu seinem Lager hinführen werde“ [4]). In einer gleichzeitigen religiösen Erbauungsschrift heißt es von den Jungfrauen: „Züchtig treten sie in das keusche Schlafgemach

[1]) De modo bene vivendi c. 12.
[2]) L. c.
[3]) Lib. IV, c. 41.
[4]) Opp. tom. I, p. 815.

ihres Verlobten ein oder nehmen vielmehr ihn in das Schlafgemach ihres Herzens auf" [1]).

Die Verlobung mit dem himmlischen Bräutigam wurde in einzelnen Fällen aus einer bildlichen Redewendung zu einem wirklichen Vorgange. Einigen auserwählten Geliebten erschien Christus sichtbar, um mit ihnen sich förmlich und feierlich zu verloben. Schon die Königin und Märtyrerin Katharina von Alexandrien wurde, wie die Legende erzählt, mit dieser Liebe beglückt, desgleichen die heil. Brigitta von Schweden. Katharina von Siena wurde von der heiligen Jungfrau selber ihrem Sohne zugeführt, welcher ihr einen goldenen, mit einem Diamanten und vier Perlen besetzten Ring an den Finger steckte und sie mit feierlichen Worten als seine Braut bezeichnete. Der Evangelist Johannes, der Apostel Paulus, der heil. Dominicus und David bildeten außer der heil. Jungfrau die Zeugen dieser Handlung. König David spielte während der letzteren die Harfe. Die Christusliebe der Katharina von Siena war von einer verzehrenden Leidenschaft durchglüht. Einst wollte sie, wie ihr Biograph Raimund erzählt, vor Liebessehnsucht nach den Umarmungen ihres himmlischen Bräutigams verschmachten. Wie wahnsinnig nannte sie den Namen Christi und brach in die Worte aus: „Süßester und geliebtester Jüngling, Sohn Gottes und der Jungfrau Maria, du mein übergeliebtester Herr . . . Süßer und verliebter Ritter". Als sie eines Tages bei der Pflege einer an einem krebsartigen Geschwür leidenden Frau, um ihren Ekel zu überwinden, das Wasser, mit dem sie das Geschwür gereinigt samt den Eiter getrunken hatte, erschien ihr der göttliche Geliebte in der folgenden Nacht und redete sie mit den Worten an: „Weil du in dieser Handlung über die Natur hinausgegangen bist, will ich dir einen Trunk reichen, der über alle menschliche Natur und Sitte hinausgeht." Dann bot er ihr seine Seitenwunde zum Saugen dar. „Sättigt, berauscht, badet, ersäuft euch im Blute des unbefleckten Lammes," rief Katharina trunken von religiöser Wollust aus [2]). Dieselbe Geschichte wurde

[1]) L. c. t. II, p. 482.
[2]) Lett. t. II. p. 200; t. IV, p. 50.

mit unwesentlichen Abänderungen von der aus Thüringen stammenden, im Jahre 1264 verstorbenen Jutta erzählt. Auch ihr reichte Christus, weil sie aus der eiternden Wunde eines Kranken eine Hostie genommen und verzehrt hatte, seine Seitenwunde zum Saugen dar.

In noch viel ausgedehnterem Maße als der Christuskultus der gottgeweihten Jungfrauen trug der Marienkultus der männlichen Asketen den Charakter eines irdischen Liebesverhältnisses. Maria war das Idealbild der göttlichen Liebe im Gegensatz zur irdischen Liebe. Sie war gewissermaßen die Personifikation der irdischen Liebesentsagung, der Mittelpunkt der weltverneinenden Metaphysik der Kirche. Aber gerade diese Bedeutung Marias machte den Kultus derselben zugleich zum Ausgangspunkt einer durchgreifenden Versinnlichung der religiösen Vorstellungen, zum Sammelpunkt der aus der Sphäre des Irdischen in das Jenseits sich flüchtenden Liebesbegehrungen. Die Liebe der jungfräulichen Himmelskönigin sollte im Jenseits den tausendfältigen Ersatz bieten für die Entbehrungen, welche sich ihre Ritter während ihres Erdenlebens freiwillig auferlegten. Und zwar nahm der sinnliche Charakter der Marienverehrung in demselben Maße zu, als auf der anderen Seite die weltflüchtige Askese gesteigert und die Forderung der irdischen Liebesentsagung ernstlicher gestellt wurde. Daher war auch die Periode, in welcher die asketische Sittlichkeit den Höhepunkt ihrer Geltung erreichte, die klassische Zeit des Mittelalters, die Blütezeit des Mariendienstes und war ferner der Stand, welcher die asketische Tugendhaftigkeit am vollkommensten erstrebte, das Mönchstum, der besondere Träger und Pfleger des Mariendienstes.

Alle Reize der Weiblichkeit wurden in höchster Steigerung auf Maria übertragen. Maria war die Wunderblume der religiösen Romantik. Wohl hat im Mittelalter vielfach die Ansicht bestanden, daß die leibliche Persönlichkeit Christi einen von Leiden und asketischen Uebungen entstellten, unschönen, ja häßlichen Anblick geboten habe. Maria hingegen, die Braut des heiligen Geistes, wurde stets als die edelste und zarteste Blüte menschlicher Schönheit gedacht. Sie war der „frihô skôniosta“, der Frauen Schönste

wie sie der Heliand bezeichnete [1]). Der ältere Notker von St. Gallen pries sie als „die schönste aller Jungfrauen" in einem Hymnus auf den Festtag ihrer Reinigung [2]). In dem um das Jahr 1173 gedichteten „Leben der Jungfrau Maria" von Wernher von Tegernsee [3]) heißt es:

„Ir antlutze war sô tugentlîche,
ir ougen alsô kunchlîche,
îr gebaerde alsô reine,
daz sich ze ir glîchte deheine
under allen den frouen,"

„Roſiger als die Roſe, weißer als die Lilie" nannte ſie Bonaventura in einem der Jungfrau gewidmeten Hymnus [4]).

Mit der Vorſtellung einer idealen Leiblichkeit wurde auch das mit der letzteren verknüpfte ſinnlich-äſthetiſche Empfindungsleben in die Marienverehrung aufgenommen. Sinnliche und religiöſe Liebesempfindungen ſchmolzen in der letzteren zuſammen. Der Marienkultus war die Liebespoeſie des Ordens- und Weltklerus. Die männlichen Religioſen betrachteten ſich ebenſoſehr als die Verlobten der Jungfrau Maria, wie die weiblichen Religioſen ſich als die Verlobten Chriſti anſahen. Wie Verlobte ſtanden die Religioſen im trauteſten Liebesverkehr mit der Jungfrau Maria. In Küſſen und Umarmungen beglückten ſich die Liebenden. „Es iſt dir Jungfrau," rief Bernhard von Clairvaux voll Entzücken, über ſeine himmliſche Braut aus, „gleichſam ein Kuß, wenn du den engliſchen Gruß hörſt: Ave. Denn ſo oft man dich demütig grüßt, ſo oft wirſt du Seligſte geküßt" [5]). Manche Legenden ſind duftige Liebesidyllen und in ihren Vorgängen wie in dem Ausdruck der Empfindungen von weltlichen Liebesgedichten nicht zu unterſcheiden.

---

[1]) Deutſche Dichtungen des Mittelalters von K. Bartſch, Bd. 4, S. 29, V. 438 u. a.

[2]) Ph. Wackernagel, Das deutſche Kirchenlied Bd. 1, S. 96.

[3]) 2. Lied, V. 67 ff.

[4]) Ph. Wackernagel, l. c. S. 141, Nr. 228.

[5]) Ludolph Saxonius: Oratio de assumptione et laude b. virg. in desſelben vita Christi a. 1556.

Ein Schüler, erzählt ein Ballade des dreizehnten Jahrhunderts, hatte sein Herz an die Welt gehangen, aber eine Tugend bewahrt. Er pflegte nämlich alle Morgen aus Rosen und anderen Blumen einen Kranz zu winden und ihn in der Kirche der Himmelskönigin aufs Haupt zu setzen. Als er später Mönch geworden war, konnte er nicht mehr die Zeit finden täglich nach Blumen zu suchen. Dafür betete er täglich fünfzig Ave Maria mehr. Eines Tages, nachdem er längst Prior des Klosters geworden war, ritt er aus.

„Es was in den wunnenklîchen tagen,
die wisen und anger lâgen
Gruene mit bluomen und mit rôsen,
diu voglîn hôrte man kôsen
Und diu liebe nahtigal
sank, daz in den walt erschal."

Da konnte er sich nicht mehr enthalten, seiner alten, längst nicht mehr gepflegten Gewohnheit nachzugehen und der Jungfrau einen Kranz zu winden. Ehe er die Blumen pflückte, sprach er fünfzig Ave Maria. Unterdessen waren drei Räuber herangenaht, welche das Pferd des Priors stehlen wollten. Als sie eben im Begriff waren ihre Absicht auszuführen, sahen sie plötzlich eine Frau nahen.

„Diu was sô schoene und sô licht
ires antlüzzes angesiht
benam der sunnen iren schîn."

Die holde Erscheinung schwebte zum Mönche hin ohne aber von ihm gesehen zu werden, nahm ihm nacheinander „mit ir snêwîzen hant" fünzig rote Rosen von dem Munde und flocht sie auf einen goldenen Reif. Als der Kranz fertig war, setzte sie sich denselben auf und sah den Prior mit freundlichem Lächeln an, so oft er den Gruß des Engels sprach. Dann verschwand sie. Die Räuber aber, welche den ganzen Vorgang angesehen hatten, bereuten ihre Sünden, folgten dem Prior ins Kloster

„Und wolten Gotes knehte sîn
und dienen der himelischen künigin" [1]).

[1]) v. d. Hagen, Gesamtabenteuer Bd. 3, S. 599 ff.

Mit einigen auserwählten Lieblingen schloß Maria ein in aller Form begangenes Verlobungsfest, wie ihr Sohn ein solches wohl mit einzelnen besonders geliebten Jungfrauen feierte. Der Prämonstratensermönch Hermann im Kloster Steinfeld bei Köln gehörte unter anderen zu der Zahl dieser Glücklichen. Er verlebte die traulichsten Schäferstunden mit der heiligen Jungfrau. Wenn er sich bei dem Namen Maria verneigte, sog er den süßesten Blumenduft ein. Eines Nachts sah er die Jungfrau mit einem königlichen Mantel umhüllt in Begleitung zweier schöner Jünglinge. Der eine der letzteren fragte, wer wird der Verlobte dieser Jungfrau sein? Der andere wies auf den Mönch und sagte, niemand anders als dieser hier. Darauf führten ihn die Jünglinge zur Jungfrau hin mit den Worten: „Dieser erlauchten Jungfrau mußt du dich verloben". Während der Mönch sich noch sträubte und solcher Ehre nicht würdig erklärte, legten die Jünglinge bereits die Hände beider zusammen mit dem Worten: Diese Jungfrau geben wir dir zur Braut wie sie einst die Braut des Joseph gewesen ist, dessen Namen du fortan führen sollst.

Einem jungen Ritter versprach die heilige Jungfrau sogar die Ehe. Als derselbe, um eine sündhafte Liebesneigung zu unterdrücken, stets, wenn er die Kirche betrat, die Jungfrau mit dem Gruße des Engels angeredet hatte, erschien ihm nach Ablauf eines Jahres die Jungfrau in der Gestalt einer wunderschönen Frau und fragte ihn, ob ihm ihre Gestalt gefiele. Nachdem der Ritter die Frage mit Entzücken bejaht hatte, fragte die Jungfrau weiter: Würde es dir genügen, wenn du mich zur Gattin haben könntest? Als der Ritter versicherte, daß ein König glückselig über ihren Besitz sein würde, antwortete jene: So werde ich deine Gattin, komm zu mir und gib mir einen Kuß [1]). Daher befand sich denn wohl entweder die Jungfrau oder die Legende in einem Irrtum, wenn die erstere einem spanischen Cisterciensermönch einen Kuß gab mit den Worten: „Weil du mir vor allen Sterblichen gedient hast, will ich dir eine Gunst erweisen, die ich noch keinem erwiesen habe."

---

[1]) Vgl. hierzu Cäsarius von Heisterbach: de sancta Maria p. 43, 60, 69.

Eine Eheschließung nach abgelegtem Keuschheitsgelübde oder auch nur ein Rücktritt in den weltlichen Stand galt den Mönchen ebenso als ein Treubruch gegen ihre göttliche Braut wie den Nonnen als ein Treubruch gegen ihren göttlichen Bräutigam. Maria sah auch ihrerseits die Verehelichung solcher Männer, welche beabsichtigt hatten, sich ihrem Dienste zu widmen, als einen Bruch des mit ihr geschlossenen Liebesbundes an. Eine Ballade des dreizehnten Jahrhunderts erzählt ein Beispiel von der Eifersucht, mit welcher Maria die Treue der ihr versprochenen Liebe bewachte. Ein Schüler, der ein besonderer Verehrer Marias war, beschloß auf den Rat seiner Freunde sich zu verheiraten. Während des Hochzeitsmahles gedachte derselbe, daß er die Hora versäumt habe und eilte in die Kapelle. Dort erschien ihm die Jungfrau in lichter Gestalt und tadelte ihn wegen seiner treulosen Gesinnung. Reumütig verließ der Jüngling seine Braut und seine Gäste und eilte in ein Kloster.

„Mit tugentlîcher reinikeit
opfert er diu kiuscheit
Marîen der Vroûwen sîn
des sî gelobt diu künegin“ [1]).

Der Tod führte dann die so lange harrenden Brautleute zusammen. Cäsarius von Heisterbach erzählte den Tod jenes oben erwähnten Ritters mit den Worten: „Er ging heim in das himmlische Brautgemach, um die versprochene Ehe zu feiern.“ In diesem Ereignisse zeigte die Jungfrau, fügte er hinzu, „daß sie vor unserem (d. i. dem männlichen) Geschlechte nicht zurückschreckt“ [2]).

Selbst das Verhältnis Gottes zu Maria wurde als ein menschlich empfundenes Liebesverhältnis gedacht. So heißt es in dem in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts von dem Dominikanermönch Eberhard von Sax verfaßten Marienliede:

„Got in sinem hôhen trône
hat begeret dîner schône,

[1]) v. d. Hagen, Gesamtabenteuer Bd. 3, S. 508 ff.
[2]) L. c.

dâ er wil, ô wîbes krône,
mit gelüste dich an sehen."

Die goldene Schmiede des Konrad von Würzburg führte die Menschwerdung Christi, also die ganze Erlösungsgeschichte auf eine persönliche Liebesneigung Gottes zur Maria zurück. Der Dichter redete die Jungfrau mit den Worten an:

„dîn reiner lîp sô wünnesam
alsô schône erlûhte,
daz in des gnuoc niht dûhte,
daz er geschaffen haete dich:
sîn gotheit diu wolte sich
von dir ze menschen bilden" [1]).

Dein Antlitz, heißt es an einer anderen Stelle, war so minniglich,

„daz den himelvürsten
muoz selber nâch dir dürsten" [2]).

Eine Aeußerung derselben religiösen Sinnlichkeit war es, wenn das Hohelied Salomonis, welches Bernhard von Clairvaux auf das Verhältnis der geistlichen Jungfrau zu Christus bezogen hatte, als ein von Salomo zur Vermählungsfeier des heiligen Geistes mit der Jungfrau Maria gedichtetes Brautlied erklärt wurde. Es geschah dies im zwölften Jahrhundert wahrscheinlich von den Aebtissinnen Rilindis und Herrat zu Hohenburg im Elsaß auf Grund der hundert Jahre vorher von dem Abte Williram von Ebersberg erfolgten Uebersetzung des Hohenliedes [3]). Ein Officium der seligsten Jungfrau hielt diese Auffassung fest, indem es sich in Rede und Gegenrede zwischen dem heiligen Geiste und der Jungfrau, der Sprache des Hohenliedes bediente. Eine Antiphone desselben läßt die Jungfrau zum heiligen Geiste sprechen: „Mein Geliebter ist mein und ich bin sein, er wird weilen zwischen meinen Brüsten" [4]).

---

[1]) V. 316 ff.
[2]) V. 591 f.
[3]) Herausgeg. von J. Haupt, Wien 1864.
[4]) Hohel. K. 2, V. 16; K. 6, V. 2.

Der heilige Geist antwortete: „Deine Brüste sind süßer als Honig“ [1]). In einer anderen Antiphone seufzt die schmachtende Braut: „Labt mich mit Aepfeln, erquickt mich mit Blumen, weil ich schwach werde vor Liebe“ [2]). Die Verneinung der weltlichen Liebe hatte also nicht eine Vernichtung der sinnlichen Begehrungen, sondern eine Verstärkung derselben zur Folge; sie führte nicht zur Befreiung, sondern vielmehr zu einer größeren Abhängigkeit von der Sinnlichkeit hin. Die Christus- beziehentlich die Marienliebe wehrte zwar den thatsächlichen Genuß der irdischen Liebe ab, doch nahm sie dafür die Empfindungsweise der letzteren in sich selber auf. Die asketische Enthaltung war die Ursache, daß die nach außen abgeschlossenen Kräfte sich nach innen hin einen Ausweg suchten und das ganze System der religiösen Vorstellungen versinnlichten. Indem der religiöse Geist des Mittelalters sich der geschlechtlichen Liebe zu entziehen strebte, fiel er um so mehr der Machtwirkung der letzteren anheim.

Auch die Laienwelt wurde von jenem Widerstreite zwischen der geschlechtlichen Liebesneigung und dem asketischen Prinzipe der kirchlichen Religiösität gelegentlich berührt. Es geschah dies insbesondere in Veranlassung der Kreuzzüge, welche auch in dieser Beziehung die größten Opfer erforderten. Der durch die Kreuzfahrten bei den zu Hause bleibenden Frauen wie bei den mitziehenden Männern verursachte Liebeskummer fand wohl auch in der Dichtung seinen Ausdruck. Der der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehörige provenzalische Dichter Marcabrun ließ in einer Romanze die Tochter eines Burgherrn über den Verlust ihres Liebsten klagen, der dem Aufrufe des Königs zum Kreuzzuge Folge geleistet hatte. Das Mädchen verwünscht den König Ludwig als den Urheber ihres Schmerzes und erhebt selbst gegen Gott einen Vorwurf. Der Hinweis auf das Jenseits, mit welchem der Dichter die Verlassene zu trösten suchte, vermochte sie nicht für die Einbuße im Diesseits zu entschädigen [3]). Bertram

[1]) Hohel. K. 4, V. 10; K. 7, V. 3.

[2]) Hohel. K. 2, V. 5.

[3]) Mahn, Die Werke der Troubadours ꝛc. Bd. 1, S. 49 f.; vgl. Fr. Diez, Leben und Werke der Troubadours S. 46.

von Born sagte in einem, dem Grafen Konrad von Montferrat gewidmeten Liede, daß er sich eigentlich an dem Kreuzzuge der Könige Philipp II. August von Frankreich und Richard von England habe beteiligen wollen, aber beim Anblick seiner blonden Dame sei sein Herz ermattet [1]). Auch in dem Herzen des Dichters Gaucelm Faidit zitterte der Schmerz über die Trennung von seiner Dame nach, als er im Jahre 1201 den Fahnen des Markgrafen Bonifaz von Montferrat gefolgt war. „Denk ich, sang er, im Herzen der liebreichen Mienen, so möcht ich mich tot weinen, daß ich nicht bei ihr bin" [2]). Reinmar der Alte klagte, daß die Sorge, während der Kreuzfahrt die Liebesgedanken zu vergessen, ihm und anderen Leuten Kummer machte. Diese Sorge, sagte er

„diu ist mîn eines niet
si tuot ouch mêre liuten wê" [3]).

Der Graf Otto von Botenlauben widmete dem Abschied von seiner Geliebten, als er um das Jahr 1217 in das heilige Land zog, eines seiner schönsten Gedichte. Nur der süße Lohn Christi konnte, wie er sagte, ihn bewegen, seine Geliebte zu verlassen [4]).

Doch wurde die Bitterkeit der Opfer, welche die Nachfolge Christi forderte, schwerer empfunden, als es die Dichtung auszudrücken vermochte. Der Kampf zwischen der religiösen Askese und den irdischen Liebesbeziehungen ließ seine Spuren selbst in dem Seelenleben solcher Naturen zurück, welche stark genug waren, ihre Begehrungen siegreich zu überwinden. Der Biograph der heil. Elisabeth, Theodorich von Apolda erzählt die Abschiedsscene des mit dem Landgrafen Ludwig von Thüringen im Jahre 1227 nach dem heiligen Lande ausziehenden Gefolges mit den Worten: „Das war eine herzzerreißende Trauer, ein unsäglicher Jammer, Wehklagen und Thränenfluten. Dennoch war der Sinn ergeben und der Mund voll von Lobpreisungen Gottes, ein Gemisch von

---

[1]) Mahn S. 302; Diez S. 228.
[2]) Diez S. 375.
[3]) v. d. Hagen, Minnesänger II. 1, S. 187.
[4]) v. d. Hagen, l. c. S. 31.

frommer Kampfluſt und tiefſter Betrübnis“ [1]). Selbſt die gottergebene Eliſabeth ſchmolz in Thränen, als ſie von ihrem Gatten Abſchied nahm.

Der größere Teil der Laienwelt hielt ſich jedoch von dieſem ſeeliſchen Konflikte frei, indem er dem natürlichen Zuge des Herzens folgte. Die Leidenſchaft der Sinnlichkeit war eben mächtiger als die Logik der transcendenten Metaphyſik. Die weltliche Dichtung des Mittelalters hatte ihren edelſten Quell in den Trieben der geſchlechtlichen Liebe. Die ſchönſten Lieder der mittelalterlichen Lyrik waren wie die aller Zeiten und Völker, Lieder der Liebe.

„waz hât diu werlt zu gebene
under aller creatûre
dar ûz betrachtet ebene,
daz lieber, sî sô schoene und so gehiure,
daz ist nicht silber, gold noch edelgesteine;
ein wîb in rechter liebe
daz ist der werlt hort, den ich dâ meine,“

heißt es in dem wahrſcheinlich aus den erſten Jahrzehnten des vierzehnten Jahrhunderts herrührenden Gedichte „des minners klage“ [2]).

Dieſe gegen die Keuſchheitslehre der Kirche völlig gleichgültige weltliche Geſinnung verſchärfte ſich auch wohl zu einer ausgeſprochenen Gegenſtellung zu der erſteren. Im Gegenſatz gegen die kirchliche Lehre behauptete Walther von der Vogelweide die Sündenloſigkeit der Liebe.

„Swer giht daz minne sünde si,
der sol sich ê bedenken wol“ [3]).

Ich ſang, ſagte der Dichter an einer anderen Stelle, von der rehten minne,

„daz si waere sünden frî“ [4]).

---

[1]) De s. Elizabeth. lib. IV, 2 in Thesaur. monument. ecclesiast. etc. ed. Basnage t. IV.

[2]) Str. 666 in der Bibliothek des litterariſchen Vereins Bd. 20, S. 157.

[3]) Herausgeg. von W. Wilmanns S. 356.

[4]) L. c. S. 342.

Auch der Markgraf Otto von Brandenburg sprach die Liebe von der Sünde frei [1]). Der um 1270 gestorbene Reinmar von Zweter kehrte sogar das von der Kirche angenommene Verhältnis zwischen der Ehe und der Jungfräulichkeit in sein Gegenteil um, indem er jene über diese stellte. „Aller orden," sagte er in seiner hölzernen Metrik, pris ich niht,

„sô sêre, als die ê aleine, swaz dar ümbe mir geschiht;
barvuozer, bredigaere, kriuzerorden sint dâ engegen blint.
grâ, wîs, swarzer münche ist vil,
hornbruoder unt martere, als ich uich bescheiden wil,
Schottenbruoder und die mit den swerten sint
dâ engegen alle gar ein wint
Tuomherren, nunnen unde leyenpfaffen
und alle die orden, die got hât geschaffen
die lebent des diu ê hât erziuget.
Swer der ê ze rehte pfliget,
der hât hie und dort gesiget.
Swerz widerredet, des volget niht, er liuget" [2]).

Der Dichter Barthel Regenbogen war derselben Ansicht, wenn er in einem Gedichte meinte, daß der dermaleinst wiederkehrende Kaiser Friedrich die Klöster zerstören und die Nonnen in die Ehe führen werde. Dann müssen die Nonnen, sagte er:

„uns bûwen wîn unt korn.
wan daz geschiht, sô kument uns guotiu jar" [3]).

Die Kirche war also jedenfalls nicht imstande für ihr Keuschheitsideal einen das Maß ihrer Ansprüche erreichenden Anhang zu gewinnen. Es gelang ihr selbst nicht innerhalb der Familie das Ziel ihres Herrschaftsanspruches zu erreichen und die Rechtsverhältnisse derselben zu einer vollen Kongruenz mit ihrer religiösen Idee zu führen. Vielmehr mußte sie in mehreren wichtigen Punkten vor dem Widerstande der Weltlichkeit zurückweichen

[1]) v. d. Hagen, Minnes. 1, 12a.

[2]) v. d. Hagen, Minnes. Tl. 1, S. 218.

[3]) L. c. Tl. 3, S. 349, 15; vgl. zu diesen Worten die Chronik des Johannes von Winterthur, ed. Eccard 1. 1928.

und von dem vollen Maße ihrer Forderungen abstehen. Das nach Analogie der sieben, beziehentlich der sechs Schöpfungstage und der sechs Weltalter erlassene Verbot einer Eheschließung innerhalb der sieben Verwandschaftsgrade, verursachte so große Schwierigkeiten, daß Papst Innocenz III. im Jahre 1215 auf diese religiöse Analogie verzichtete und die Zahl der verbotenen Grade auf vier wieder ermäßigte. Auch die weitgehenden Bestimmungen des kanonischen Rechtes über die geistliche Verwandtschaft und der auf diese gegründeten Eheverbote mußte Bonifacius VIII. ermäßigen, indem er das Verbot einer Ehe zwischen den Kindern des Paten und den Geschwistern des Täuflings aufhob. Ferner konnte das von der vierten lateranensischen Synode angeordnete, der Eheschließung voraufgehende kirchliche Aufgebot nicht überall in Aufnahme kommen. Petrus Lombardus bemerkte über diesen Punkt: „Die öffentlichen Aufgebote, welche in einzelnen Kirchen einen alten Ursprung hatten und vor Innocenz allgemein auf die ganze Kirche ausgedehnt wurden, kamen nicht überall in Brauch und Sitte“ [1]). Bis zum tridentinischen Konzil ferner hat die Kirche es nicht ermöglichen können, ihre Mitwirkung bei der Eheschließung zur Bedingung für die Rechtsgültigkeit derselben zu machen. Papst Alexander III. mußte im Jahre 1179 die nicht im Beisein eines Priesters und ohne priesterliche Einsegnung geschlossene Ehe ausdrücklich als zu Recht bestehend anerkennen [2]). Er stellte die vor Notar und Zeugen eingegangene Ehe der vor dem Pfarrgeistlichen geschlossenen als gleichberechtigt zur Seite.

Die Kirche sah sich zu dieser Nachgiebigkeit genötigt, weil die den Gläubigen zur Pflicht gemachte kirchliche Trauung sich trotz aller Vorschriften der Päpste und der Konzilien nicht allgemein einbürgern wollte. Selbst dort, wo die kirchliche Trauung zur Sitte geworden war, fand sie in zahlreichen Fällen erst nach vollzogenem Beilager statt, so daß sie nur als eine nachträgliche, feierliche Bestätigung der geschlossenen Ehe angesehen wurde. Das bergische Ritterrecht erkannte beispielsweise die vor einem Laien

---

[1]) Sentent. l. 4, dist. 28.

[2]) Mansi, conc. 22, 293.

geschlossene Ehe ritterbürtiger Personen ausdrücklich als eine rechtmäßige Ehe an [1]). Das jütische und norwegische Landrecht ließen sogar das Konkubinat nach einer bestimmten Frist zu einer rechtmäßigen Ehe erjähren, das erstere nach drei, das letztere nach zehn Jahren [2]).

Der Umkreis des kirchlichen Machtgebotes blieb also auch in Bezug auf die Familie und die Rechtsverhältnisse derselben weit hinter dem von der Kirche erstrebten Ziele zurück. Der Gottesstaat der Kirche hat auch in dieser Beziehung niemals seine volle Verwirklichung erreichen können. Er ist auch in dem Kreise der Familie das ganze Mittelalter hindurch ein Bruchstück geblieben.

---

[1]) Lacomblet, Archiv, Bd. 1, S. 95, Art. 38.

[2]) E. Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1865, S. 26 ff.

IV. Die Wirtschaftspolitik.

1. Arbeit und Eigentum.

Da für das ewige Seelenheil keine Beziehung des Menschen bedeutungslos sein konnte, so wurde vor allem auch das tägliche Leben, das Volk in seiner wirtschaftlichen Thätigkeit, den Grundsätzen der religiösen Pädagogik unterzogen. Es wurden also die beiden großen Gebiete der Arbeit und des Gütererwerbs nach Maßgabe der religiösen Metaphysik geregelt.

Der Zweck des menschlichen Daseins war der letzteren zufolge ausschließlich im Jenseits gelegen. Das irdische Leben hatte nur insofern eine Bedeutung, als es eine Vorbereitung, eine Erziehung auf die jenseitige Bestimmung des Menschen war. Das Thun und Treiben des Menschen hatte demgemäß nur insoweit Wert und Berechtigung, als es sich auf seinen ewigen Beruf bezog und seine göttliche Vervollkommnung bezweckte. Da nun alle irdische Thätigkeit den Menschen von der Sorge um sein jenseitiges Heil mehr oder weniger abhielt, so war die Betrachtung der ewigen Dinge, das heißt in der Sprache des Mittelalters, „das beschauliche Leben", der höchste und würdigste Beruf, eine Vorstellung, welche von der ganzen Kirche geteilt wurde. In dem sündenlosen Urzustande des Menschen hatte es ja auch keine Arbeit, keine Sorge um das Brot und die Not des täglichen Lebens, sondern nur eine selige Ruhe in Gott gegeben. Die Arbeit war erst als eine Folge der Sünde eingetreten, als eine Folge jenes Fluches, mit welchem

Gott das erste Menschenpaar aus dem Paradiese verstoßen hatte: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich auf demselben nähren dein Leben lang." Der Erlöser ferner, welcher erschienen war, um jenen Fluch der Sünde wieder aufzuheben, hatte gleichfalls keine Arbeit verrichtet. Bis zu seinem dreißigsten Jahre war er beschäftigungslos gewesen, wie man annahm, da er ausschließlich mit seinem himmlischen Vater verkehrte und die zukünftigen Thaten seiner Sendung erwog. „Man findet in der Schrift nicht," sagte Bonaventura, „daß er in dieser ganzen Zeit etwas gethan habe" [1]). Als er die beiden Schwestern Maria und Martha besuchte, gab er der seinen Worten lauschenden Maria vor der um seine leibliche Erfrischung bemühten Martha den Vorzug. Die beiden Schwestern galten daher dem Mittelalter als die Personifikationen des beschaulichen und des thätigen Lebens [2]). Auch Thomas von Aquino hielt das beschauliche Leben für weit verdienstvoller als das thätige [3]). Der unbekannte Verfasser des aus dem vierzehnten Jahrhundert stammenden Buches von geistlicher Armut erklärte: „Unser herr kan nur mit müssigen lüten gesponrieren, wan sponsieren ist nit andres wan ein biewonunge des minnenden mit dem gemeinten und die biwonunge mit got mag nit gesin, danne vor abgescheiden sin von allen creaturen" [4]). Mit Entrüstung wies einst der im Jahre 1172 verstorbene Cistercienserabt Gillebert den gegen diese Ansicht erhobenen Vorwurf, das beschauliche Leben sei ein Müßiggang, zurück. „Unsere Ruhe scheint dir," antwortete er dem Zweifler, „müßig und unnütz zu sein, in welcher doch die Kunst mitgeteilt und geübt wird, auf geradem Wege zu Gott zu gelangen, sich in einen neuen Menschen, einen neuen Adam umzuwandeln" [5]).

Auch von diesem Punkte aus also gelangte man zu der Vorstellung, daß das Mönchstum, dessen besonderer Beruf ja das be-

[1]) Meditat. vitae Christi c. 15 op. tom. 12, p. 405. Venetiis 1756.
[2]) Bonav. l. c. c. 45 p. 452.
[3]) Summa, secunda secundae Quaest. 82. art. 1 und 2.
[4]) 113, 17.
[5]) Ep. 2 in Bernhard von Clairvaux' gesammelten Schriften. Parisiis 1719. Tom. 2, p. 192.

ſchauliche Leben war, den Stand der höchſten Vollkommenheit darſtelle. Bernhard von Clairvaux unterſchied[1]) drei Stufen der aufſteigenden Vollkommenheit. Auf der niedrigſten Stufe ſtanden ihm die Weltlichen, auf der mittleren die Thätigen, auf der höchſten die Beſchaulichen. „Von dieſen drei Ständen," ſagte er, „befinden ſich die einen in der Mühle, die anderen auf dem Acker, die dritten aber auf dem Ruhebette. Die Mühle iſt das weltliche Leben, der Acker iſt die Seele des weltlichen Menſchen. Auf dieſem Acker ſind die die Prediger des Wortes Gottes. Auf dem Bette aber ruht die heilige Liebe des Verlobten Chriſti." Bernhard bezeichnete mit dieſer Stufenreihe die Laien, den Weltklerus und das Mönchstum. Diejenigen, welche in der Mühle ſind und die Arbeit zu verrichten haben, verwies er auf die unterſte Stufe der Vollkommenheit. Unter dem thätigen Leben der zweiten Klaſſe verſtand er die Seelſorge des Weltgeiſtlichen. Die Thätigkeit der letzteren beſtehe," wie er erläuterte, „darin, den Hungerigen zu ſpeiſen, den Nächſten das Wort der Weisheit zu lehren, den Irrenden zu verbeſſern, den Stolzen den Weg der Demut zu führen, die Streitenden zur Einigkeit zu ermahnen, die Kranken zu beſuchen, die Geſtorbenen zu beerdigen, die Gefangenen zu löſen." Zwar iſt, verſicherte er, dieſes thätige Leben ein gutes zu nennen. „Aber," heißt es weiter, „ſeliger und vollkommener als das thätige Leben iſt das beſchauliche." Nur der niedrige Zwang der leiblichen Bedürfniſſe veranlaßt den in göttliche Gedanken verſunkenen Religiöſen, zuweilen von ſeinen ſeligen Höhen zur Erde zurückzukehren. „Wie der Adler ſeine Augen auf die Sonne gerichtet hält und ſich nur abwendet, wenn ſein Körper ſich zuweilen durch Speiſe erfriſchen will, ſo kehren auch die Heiligen manchmal von der inneren Betrachtung zu dem thätigen Leben zurück, indem ſie erwägen, daß, ſo heilſam jene erhabenen Gedanken auch ſind, die niedrigen Dinge unſerer Bedürftigkeit dennoch in geringem Maße notwendig ſind." Auch das Mitleid kann, wie er eingeſtand, die dem beſchaulichen Leben Ergebenen veranlaſſen, ſich mitunter an die anderen Menſchen zu wenden. „Die Beſchaulichen ſind," wie er

[1]) „De modo bene vivendi," sermo 53.

sagte, „Engel Gottes, welche auf der Himmelsleiter ihrer Betrachtung zu Gott emporsteigen und aus Mitleid bewegt, zum Nächsten herabsteigen." Mit entzückten Worten pries Bernhard das Klosterleben und stellte demselben das in Arbeit, Sorgen und unreinen Trieben befangene Weltleben gegenüber. „Im Kloster," sagte er [1]), „ist das beschauliche, in der Welt das arbeitsame Leben, im Kloster ist das heilige, in der Welt das verbrecherische Leben, im Kloster ist das himmlische, in der Welt das irdische Leben, im Kloster ist das Leben vollkommen, in der Welt tadelhaft, im Kloster ist das Leben reich an Tugenden, in der Welt reich an Lastern."

Doch erkannte die Kirche trotz dieser Bevorzugung des beschaulichen Lebens sehr wohl, daß jener arbeitslose, ideale Urzustand nicht ohne Gefahren erneuert werden könne, weil die Voraussetzung desselben, die Sündenlosigkeit nicht mehr bestand. Sie verhehlte sich nicht, daß die unbeschäftigte Ruhe die Entstehungsursache vieler sündhaften Gedanken sein würde. Sie trug deshalb dem Zwange der sinnlichen Natur Rechnung und empfahl die Arbeit als ein Schutzmittel gegen die letztere. Von diesem Gesichtspunkte aus haben die Stifter der religiösen Orden, welche ja den christlichen Lebenswandel in seiner idealen Vollkommenheit erstrebten, die Heiligen Benedikt, Columban, Norbert, Bernhard, Franziskus u. s. w., den Wert der Arbeit beurteilt. Weil ihnen die letztere als das beste Mittel gegen alle sündhaften Regungen, als eine Abtötung der Sinnlichkeit galt, haben sie in ihren Regeln die Brüder ihres Ordens zur fleißigen Ausübung derselben angehalten. Der heil. Benedikt bezeichnete den Müßiggang als den „Feind der Seele" und gab deshalb die genauesten Vorschriften für die tägliche Beschäftigung der Ordensbrüder. „Der Müßiggang," sagte er in seiner Ordensregel [2]), „ist der Feind der Seele und darum müssen sie [3]) zu gewissen Zeiten mit Handarbeit beschäftigt werden." Der Papst Gregor der Große betrachtete die Arbeit als eine Vorschule für das beschauliche Leben des Glaubens.

---

[1]) L. c. sermo 20.

[2]) R. 48.

[3]) D. i. die Konventualen.

„Wenn man," sagte er, „die feste Burg der Betrachtung ersteigen will, muß man damit anfangen, sich im Felde der Arbeit zu üben." Die aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts stammende Regel des Bischofs Chrodegang von Metz bezeichnete die Sicherung der Seele vor den Gefahren der Sünde ausdrücklich als den Zweck der körperlichen Arbeit. In ihrem neunten Kapitel sagte sie: „Da der Müßiggang ein Feind der Seele ist, so müssen die Kleriker nach dem Kapitel an die Arbeiten gehen, welche die Oberen ihnen angewiesen haben" [1]). Von Erzbischof Bruno von Köln heißt es, er habe gesorgt, daß seine Leute mit Arbeit beschäftigt würden, indem er meinte, „daß die scheue Herde vom Abgrunde sorgsam fernzuhalten sei" [2]). Aus demselben Gesichtspunkte mahnte Bernhard von Clairvaux die geistlichen Schwestern zur Arbeit: „Die Magd Christi muß immer beten, lesen und arbeiten, damit nicht unerwartet der Geist der Unkeuschheit das unthätige Gemüt gefangen nehme. Die Lust des Fleisches wird durch die Arbeit überwunden." „Wenn du," fuhr er fort, „aufhörst zu lesen, so mußt du arbeiten, damit du niemals unthätig bist, weil die Muße ein Feind der Seele ist" [3]). Auch der Karthäuserprior Guigo hielt seine Mönche aus diesem Grunde zur Arbeit an. „Denn," sagte er, „die Muße ist die Pfütze aller Versuchungen, aller bösen und unnützen Gedanken" [4]). Ueber den positiven Heilszweck der Arbeit sprach sich Guigo in demselben Briefe mit den Worten aus: „Ein ernstes und kluges Gemüt ist zu aller Arbeit willig. Es zerstreut sich nicht in ihr, sondern sammelt sich vielmehr durch dieselbe, da es immer vor Augen hat, nicht sowohl was es arbeitet, sondern zu welchem Zweck es arbeitet, nämlich zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit." Auch Thomas von Aquino erkannte an, daß aus der Muße viele Uebel entständen und hielt daher die Arbeit zur Vermeidung derselben für nützlich [5]).

---

[1]) Vgl. Hefele, Konziliengesch. Bd. 4, S. 19.

[2]) Vita Brun. c. 33.

[3]) De modo bene vivendi c. 51.

[4]) Epist. ad fratres de monte Dei lib. 1, c, 8 in der Ausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux, tom. 2, p. 214.

[5]) Summa II, 2, quaest. 187, art. 3.

Diese Stellungnahme des Mittelalters zur Arbeit führte übrigens keineswegs immer zu einer lässigen Betreibung derselben. Vielmehr war die Auffassung der Arbeit als einer asketischen Uebung, einer Zuchtschule der religiösen Heiligung in unzähligen Fällen die Ursache unermüdlichen Fleißes. Die Heiligen Benedikt, Columban, Gallus, Bonifacius, Norbert u. s. w. suchten mit Vorliebe die entlegensten Waldwildnisse zur Gründung ihrer Klöster auf, weil die Mönche dort neben der reichsten Muße zu ihrer religiösen Erbauung auch die reichste Gelegenheit zu der ihrer Heiligung so förderlichen landwirtschaftlichen Thätigkeit finden konnten. Die Mönche des heil. David, des Metropoliten von Wales, welcher in der zweiten Hälfte des fünften und der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts lebte, mußten alle Feldarbeiten mit eigenen Händen verrichten und selbst den Pflug ohne die Hilfe eines Ochsen ziehen. „Jeder muß sein eigener Ochse sein," fügte der Biograph des Heiligen hinzu [1]). Columban schrieb in seiner Regel den Mönchen vor, sich so müde zu arbeiten, daß sie schon auf dem Wege zu ihrem Lager einschliefen. Sie sollten ferner aufstehen, noch ehe sie ausgeschlafen hätten. Selbst Kranke ließ er Getreide dreschen. Die Absicht, sich durch körperliche Thätigkeit zu kasteien, hat die Mönchsorden veranlaßt, sich an der Kultivierung des europäischen Bodens in der hervorragendsten Weise zu beteiligen. Die Mönche haben wesentlich geholfen, die ungeheuren Waldwildnisse, welche das mittlere und nördliche Europa bedeckten, zu lichten und uralten Wald- und Sumpfboden in Fruchtfelder und Wiesengründe umzuarbeiten. Sie waren in erster Linie die Pfleger der Garten- und Obstkultur. Die Schüler und Nachfolger des heil. Columban, die Heiligen Wandregisel, Philibert, Fiacrius, Amat lebten treu nach der Vorschrift ihres Meisters. Sie wandelten die Ufer der Seine, die Thäler der Rhone, der Mosel und die Wildnisse der Normandie und der Champagne in Wein- und Gartenland um. Die strengsten Asketen waren also zugleich die emsigsten Arbeiter. Mit bewunderungswürdiger Aufopferung pflegten sich diese Menschen den härtesten und geringsten

[1]) Ricemarch, ed. Rees p. 127.

körperlichen Arbeiten zu unterziehen und nicht selten diejenigen am meisten, welche von Jugend auf am wenigsten an letztere gewöhnt waren. Der Zweck, der dieselben bei diesem Verhalten leitete, war aber stets ihre religiöse Erziehung. Ihrer Demütigung wegen übernahm die Gattin des Frankenkönigs Chlotar, Radegunde, in dem von ihr gegründeten Kloster zu Poitiers freiwillig die niedrigsten Hausarbeiten. Sie kehrte die Zimmer des Klosters, trug Holz und Wasser herbei und besorgte die Küche. Der Franke Romarich, der sehr reich und am Hofe Chlotars II. eine einflußreiche Persönlichkeit gewesen, dann aber Mönch im Kloster Luxeuil geworden war, verrichtete aus demselben Grunde „alle verächtlichen Arbeiten", welche es im Kloster zu thun gab [1]). Bischof Adelbert von Prag arbeitete in Mainz, wo er einige Zeit mit Otto III. gemeinsam verlebte, „als ob er der Knecht aller wäre". In der Nacht stand er auf und reinigte heimlich die Schuhe aller, welche im Gefolge des Kaisers waren. „Je niedriger die Dienste waren, desto lieber unterzog er sich ihnen um der Demut willen", erzählte sein Biograph [2]).

Alle Arbeit aber, welche über den religiösen Heilszweck hinausging und einen geschäftlichen Charakter trug, war, da sie irdische Interessen zum Gegenstande hatte, vom Uebel. Die Arbeit mußte demnach so bemessen werden, daß sie jenen pädagogischen Zweck möglichst erfüllte, ohne doch andererseits die seelsorgerischen Aufgaben zu hindern. Wurde sie bis zu dem Maße ausgedehnt, daß die letzteren versäumt wurden, so verlor sie ihren erzieherischen Zweck und wurde dann zur Ursache eben desselben Uebels, welches sie verhindern sollte. Die Arbeit durfte nur so betrieben werden, daß man während derselben die religiöse Beschauung nicht aus dem Auge verlor. Der „Mönchsspiegel", eine pädagogische Schrift des zwölften Jahrhunderts, schrieb dem Konventualen vor: „Wenn du zur Arbeit kommst, so sollst du dieselbe so ausführen, daß die Sorge für das Werk die Aufmerksamkeit deines Geistes nicht von

---

[1]) Vita S. Romarici A. SS. O. S. B. t. II, p. 400.

[2]) R. 23.

den göttlichen Dingen abzieht“ [1]). Daher war denn auch den Geistlichen die Betreibung der Arbeit zum Zweck eines materiellen Gewinnes untersagt. Die römische Synode vom Jahre 826 verbot dem Klerus die Verrichtung landwirtschaftlicher Geschäfte. Die Synode zu Paris vom Jahre 829 verbot den Geistlichen und Mönchen „weltliche Geschäfte, Pachtungen und schmutzigen Gewinn“ [2]). Eine Synode zu Saumur vom Jahre 1253 untersagte den Klerikern die Betreibung eines kaufmännischen Geschäftes oder die Beteiligung an einem solchen. Ein gleiches Verbot erließen die Synoden zu Montpellier im Jahre 1258, zu Köln im Jahre 1260, zu Magdeburg im Jahre 1261 u. s. w. Die Arbeit wurde demnach nicht ihres wirtschaftlichen Wertes, sondern ihres religiösen Erziehungswertes wegen empfohlen. Lediglich aus diesem Grunde wurde dem thätigen Leben eine gewisse Berücksichtigung zuerkannt. Jedoch erhielt dasselbe keinen selbständigen Wert, sondern wurde vielmehr dem beschaulichen Leben untergeordnet. Das thätige Leben hatte seinen Zweck nicht in sich, sondern war nur ein Mittel für die Zwecke des beschaulichen Lebens. „Die geistlichen Uebungen sind nicht wegen der körperlichen, sondern die körperlichen wegen der geistlichen Uebungen da“, erklärte der Karthäuserprior Guigo seinen Konventualen [3]). Das beschauliche Leben blieb also immer als der ideale Zweck des menschlichen Berufes bestehen. Der Gedanke, das irdische Leben als eine Vorbereitung, eine Erziehung auf das Jenseits zu gestalten, war das leitende Prinzip der wirtschaftlichen Arbeit. Die letztere wurde als ein Zuchtmittel für die innere Heiligung aufgefaßt und in den Kreis der asketischen Uebungen aufgenommen. Sie bildete nebst Fasten, Nachtwachen und körperlicher Züchtigung den Inhalt der religiösen Bußdisciplin. Berthold von Regensburg lehrte in seiner Predigt „von vier Dingen“, Gott befahl Adam, daß er arbeite: „daz gap er im ze einer buoze. wan er alsô sprach:

---

[1]) Speculum monachorum bei Bernhard von Clairvaux, tom. II, p. 818.

[2]) Hefele, Konziliengesch. Bd. 4, S. 58.

[3]) Bernhard von Clairvaux, opp. tom. I, p. 214 und 219.

nû muezest dû dîn lîpnar iemer mêr mit arbeit gewinnen“ [1]). Indem die Kirche die Arbeit als eine asketische Uebung forderte, hielt sie die religiöse Aufgabe des Menschen als den leitenden Zweck derselben fest.

Aus dem gleichen Gesichtspunkte bestimmte sich auch die Stellung des Mittelalters zu dem anderen wirtschaftlichen Gebiete, dem Güterbesitz. Dem Zustande der ursprünglichen Sündenlosigkeit und Gottesgemeinschaft war das Eigentum ebenso unbekannt gewesen wie die Arbeit. Schon die alte Kirche hatte sich zu dieser Lehre bekannt. „Gott,“ erklärte Ambrosius, „hat gewollt, daß der Besitz dieser Erde und der Genuß ihrer Früchte allen gemeinsam sei, aber die Habgier hat die Besitzrechte verteilt“ [2]). Ebenso lehrte Papst Gregor I.: „Die Erde ist allen Menschen gemeinsam und bringt daher auch ihre Früchte für den gemeinschaftlichen Gebrauch aller hervor“ [3]). Das Mittelalter bestätigte diese Lehre der alten Kirche über das Eigentum. Das Wiener Konzil vom Jahre 1267 äußerte dieselbe in den seine Beschlüsse einleitenden Worten [4]). „Nach dem Naturrecht sind alle Dinge gemeinsam,“ erklärte Thomas von Aquino, [5]) indem er unter diesem Naturrechte die ideale Lebensform jenes ursprünglichen sündenlosen Zustandes begriff. Mit dem Sündenfall aber entstand die Habgier, welche an Stelle des ursprünglichen Gemeinbesitzes das Sondereigentum einführte. Die Habgier ist es, „welche das Mein und Dein machte, dem Naturrechte entgegen, welches alles gemeinsam gemacht hatte“ [6]). Cäsarius von Heisterbach hatte über den Reichtum dieselbe Anschauung, wie der Socialismus unserer Gegenwart. In seinen Homilien erklärte er: „Jeder Reiche ist entweder ein Dieb oder eines Diebes Erbe.“ [7]) Der Roman „von der Rose“

---

[1]) Berthold von Regensburg, Bd. 1, S. 562.
[2]) Expos. in psalm. 118, sermo 8, 22.
[3]) Pastor curae III. pars, admonitio 22.
[4]) M. G. script. IX, p. 699.
[5]) Summa II, 2, Q. 66, art. 2.
[6]) Summa angelica.
[7]) Hom. III, 66.

leitete von der Entstehung des Eigentums alles Unheil auf Erden ab. Mit dem Eigentum zerstob der goldene Frieden der Urzeit: „Alsbald mit dieser Lebensgewohnheit," heißt es in demselben, „waren die Menschen verdorben und verloren, sie gaben ihr erstes Leben auf und thaten fortgesetzt Böses, denn sie wurden falsch und verräterisch. Sie nahmen sich Eigentum, verteilten unter sich die Erde und stellten Grenzen bei der Teilung auf. Sobald sie aber die Grenzen setzten, gerieten sie in Hader und raubten sich, was sie konnten. Die Stärksten nahmen den größten Teil" [1]). Die Erlösung, welche die Menschheit in jene Gottesgemeinschaft des ursprünglichen Zustandes zurückführen wollte, hatte die Besitzlosigkeit, die Armut aufs neue als Vorbild aufgestellt. Christus hatte seine Gläubigen ermahnt, sich keine Reichtümer auf Erden zu sammeln, sondern vielmehr für einen Schatz im Himmel Sorge zu tragen [2]). Er wies auf die Gefahren des Reichtums in den bekannten Worten hin: „Es wird eher ein Schiffsseil durch ein Nadelöhr gehen, als ein Reicher in das Reich Gottes [3]). In der Parabel vom reichen Manne und dem armen Lazarus stellte er den Reichtum der Gottlosigkeit, die Armut der Frömmigkeit gleich. Der erstere fuhr zur Hölle, weil er reich war, der letztere erwarb das ewige Leben, weil er arm war. In diesem Sinne faßte auch das Mittelalter die Parabel auf.

„sîn armuot im hie erwarp
die êweclichen rîcheit,
diu im ze lône was bereit,"

heißt es in der Dichtung „Barlaam und Josaphat" vom armen Lazarus [4]). Desgleichen hatte Paulus vor dem Reichtum gewarnt und die Habgier als die Wurzel alles Uebels bezeichnet [5]). Mehr noch als die Worte Christi und seiner Apostel war die persönliche

---

[1]) Roman de la Rose, herausgeg. von Francisque Michel, tom. 1, p. 318 f.

[2]) Matth. 6, 19 und 20.

[3]) Matth. 19, 24.

[4]) Herausgeg. von Fr. Pfeiffer S. 86.

[5]) 1. Timotheus 6, 10; vgl. den Brief Jakobi K. 2.

Armut und Niedrigkeit Christi bestimmend für die Beurteilung des Vermögensbesitzes. Da die Persönlichkeit Christi als der Inbegriff der religiösen Glaubenswahrheiten galt, so war die Armut Christi das ideale Vorbild seiner Nachfolger. „Durch den Gottessohn," lehrte Franziskus von Assisi, „der sich für uns arm gemacht, ist sie (d. i. die Armut) die königliche Tugend, das Siegel der Auserwählten geworden."

Die strenge Logik der Nachfolge Christi ließ daher keine andere Schlußfolgerung übrig, als die Verneinung des Sondereigentums. Der überirdische Beruf des Menschen bedingte die Freiheit von aller Gebundenheit an irdische Interessen und Sorgen. Da aber der Besitz an die letzteren gefesselt hielt, so war derselbe streng genommen eine Verleugnung der Nachfolge Christi und also eine Gefährdung des ewigen Seelenheiles. Deshalb mahnte Bernhard von Clairvaux: „Verachte die irdischen Reichtümer, damit du die himmlischen erwerben kannst"[1]). Der mittelalterliche Apostel der Armut, Franziskus von Assisi predigte: „Nackt (d. i. entblößt von allem irdischen Besitz) mußt du dich in die Arme des Heilandes werfen," da, wie er meinte, „durch das Eigentum, über welches die Menschen sich Sorge machen und gegenseitig bekämpfen, die Liebe zu Gott und dem Nächsten verhindert wird." In gleichem Sinne sprach sich der große Scholastiker, Thomas von Aquino, über das Eigentum aus. „Der religiöse Glaube," sagte er, „ist eine Uebung und Vorschrift, durch welche man zur Vollkommenheit der göttlichen Liebe gelangt. Hierzu aber ist notwendig, daß man seine Neigungen vollständig von den weltlichen Dingen ablöst." — „Daher ist die erste Grundbedingung zur Erwerbung der vollkommenen Liebe die freiwillige Armut"[2]). Der aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts stammende Sittenspiegel, welcher früher dem Vincenz von Beauvais zugeschrieben wurde, erklärte kurzweg: „Der Eigentümer frevelt gegen Gott." Die um dieselbe Zeit verfaßte Summa Astesana sagte: „Gänzlich und allenthalben auf alles um Christi willen Verzicht leisten, ist als der Gipfel der

[1]) De modo bene vivendi c. 8.

[2]) Summa theol. II, 2, qu. 186, art. 3.

Vollkommenheit zu preisen." Der Dichter Heinrich von Meißen bezeichnete die Armut als den besten Weg zum Himmel:

„kein bezzer wec niht zuo dem himelrîche gât" [1]).

Katharina von Siena flehte unablässig zu Gott, daß er den Ihrigen den Reichtum nehmen und sie der Armut würdigen solle. Sie selber that durch verschwenderische Wohlthätigkeit ihr möglichstes dazu, um dieses Gebet zu erfüllen [2]). Mehr aber als jeder andere Vermögensbesitz war dem religiösen Geiste des Mittelalters das Geld verhaßt, weil das letztere als das allgemeinste Tauschmittel leichter als irgend ein anderes Gut die Habgier erregte und den Genuß des Weltlebens ermöglichte. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon," diese Worte Christi [3]) bildeten den leitenden Grundsatz für die Beurteilung des Geldes. Der um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts verstorbene Peraldus bezeichnete den kapitalistischen Reichtum als den „Brennstoff des höllischen Feuers" [4]). Bonaventura sagte in seiner Lebensbeschreibung des Franziskus: „Das Geld ist den Dienern Gottes nichts anderes als der Teufel und eine giftige Schlange."

Ausgehend von diesen Ansichten über das Eigentum und die wirtschaftlichen Güter stellten die einer vollkommenen Nachfolge Christi sich befleißigenden religiösen Orden das Gebot der Armut als ein fundamentales Ordensgesetz auf. „Insonderheit soll dieses Laster (d. i. das Privateigentum) von dem Kloster ferngehalten werden," sagte Benedikt von Nursia mit Bezug auf die Religiosen seines Ordens. Nicht ein Buch, nicht eine Schreibfeder sollte der Einzelne für sich besitzen. Eltern, welche ein Kind ins Kloster schickten, mußten nach den Vorschriften Benedikts einen Eid ablegen, daß sie in keiner Weise demselben irgend etwas zu seinem Sondereigentum schenken oder vermachen wollten. Nur den ge-

---

[1]) v. d. Hagen, Minnes. II. 3, S. 360, 3.

[2]) Vgl. Karl Hase, „Katherina von Siena, ein Heiligenbild".

[3]) Math. 6, 24.

[4]) Vgl. G. Uhlhorn, „Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter", in Briegers Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. 4, S. 59.

samten Konventen konnten sie Vermögenswerte übertragen. Benedikt untersagte den Religiosen selbst den Gebrauch der Worte „mein" und „dein" und befahl an deren Stelle „unser" zu sagen. Die Gemeinsamkeit des Besitzes wurde sogar wohl auf die leibliche Persönlichkeit der Religiosen übertragen. Man stritt wenigstens darüber, ob der Mönch die Glieder seines Leibes als sein persönliches Eigentum ansehen und sagen dürfe: mein Kopf, meine Zunge, meine Hände, oder ob er sagen müsse: unser Kopf, unsere Zunge 2c. gleichwie man sage: unsere Kapuze, unsere Kutte [1]). Die Welt- und Selbstverleugnung des Mittelalters wurde im Mönchtum bis zum Erlöschen der individuellen Persönlichkeit geführt.

Den Ordensstiftern des späteren Mittelalters war aber dieser Standpunkt noch nicht genügend. Den älteren Orden war nur das private, nicht aber das korporative Vermögen verboten. Franziskus und Dominikus aber untersagten den von ihnen gestifteten Orden sogar auch das letztere. Die Ordensbrüder sollten ihren Unterhalt durch Betteln erwerben, um ganz nach dem Vorbilde Christi zu leben. „Die Armut ist die Grundlage des Ordens," sagte Franziskus von Assisi mit Bezug auf den von ihm gestifteten Orden der Minderbrüder. Cäsarius von Heisterbach rühmte die Mönche des Dominikus als Männer, „welche im Geiste über der Welt erhaben, nichts in dieser Welt besitzend, alle Furcht vor der Welt abgelegt haben und mit Donnerstimme die Laster strafen" [2]).

Dieses Evangelium der Armut konnte selbstverständlich zu keinem allgemeinen Gesetz erhoben werden. Wenn aber auch nicht als Gesetz, so blieb die Armut Christi doch auch für die Laienwelt als ideales Vorbild bestehen. Die Nachfolge Christi verpflichtete daher die Laien zwar nicht zu einem völligen Verzicht auf eigenes Vermögen, aber doch jedenfalls zu einer möglichsten Einschränkung des wirtschaftlichen Gütererwerbes. Der letztere sollte an dem Ueberfluß seine Grenzen finden, so daß die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse als leitender Grundsatz für die Bemessung des Vermögenserwerbes aufgestellt wurde. Mit

[1]) Caesar. v. Heisterb., hom. II, 3 f.
[2]) Hom. III, 175.

dieser Beschränkung hatte schon die alte Kirche das Eigentum zugelassen. Sie gestattete die Nutznießung des Eigentums für den Umfang der notwendigen Lebensbedürfnisse und erklärte alles über die letzteren hinausgehende Vermögen als Armengut. Augustin sagte mit kurzen Worten: „Fremdes Gut besitzt derjenige, der überflüssiges besitzt“ [1]). Das Mittelalter schloß sich dieser Ansicht der alten Kirche an. Allerdings stellte Thomas von Aquino ernstlich die Frage, „ob es jemand erlaubt sei, eine Sache als Eigentum zu besitzen“ [2]). Aber selbst Thomas, welcher das System der Kirche am vollständigsten entwickelt hatte, konnte nicht umhin, diese Frage zu bejahen. Freilich erfolgte diese Bejahung nicht ohne einen wesentlichen Vorbehalt. Thomas verwarf das Eigentum „dem Gebrauche nach“, wie er sich ausdrückte. Doch aber sollten die irdischen Güter in die besondere Verwaltung und Verfügung der Einzelnen übergehen können. Obwohl es also dem Menschen nicht geziemte, etwas dem Gebrauche nach zu Eigentum zu besitzen, „so ist es dennoch, wie Thomas erklärte, ein Irrtum zu sagen, daß der Mensch kein Eigentum haben dürfe“ [3]). Die Sünde, welche die Entstehung des Sondereigentums verursacht hatte, machte die Festhaltung desselben nach seiner Ansicht sogar notwendig. Weil infolge der Sündhaftigkeit ein jeder einen größeren Fleiß, eine größere Sorgfalt und eine größere Zufriedenheit bekunde, wenn er für sich selbst, anstatt für andere arbeite, sei die Einführung des Sondereigentums an die Stelle des Gemeinbesitzes erforderlich. Doch sollte diese Nachgiebigkeit gegen die menschliche Schwachheit ihre Grenze an dem Maß des Notwendigen finden. Sobald die Erwerbsthätigkeit über dieses Maß hinausging, werde sie zur Sünde, zur Habgier. „Die Habgier ist,“ nach der Definition des Thomas, „eine Sünde, vermöge deren man über das Maß des Notwendigen hinaus Reichtümer zu erwerben oder zu erhalten strebt“ [4]). Und zwar betrachtete

---

[1]) Enarratio in psalm. 147, 12.
[2]) Summa II, 2, qu. 66, art. 2.
[3]) L. c.
[4]) Summa II, qu. 2, art. 118.

Thomas die über das Maß des Notwendigen hinausgehende Sorge um zeitliche Güter deshalb als unerlaubt, weil der Mensch hierdurch „von den geistlichen Gütern, um welche er in erster Linie sorgen soll, abgezogen wird“ [1]). Die Einschränkung des Besitzes auf das Notwendige war das für die Laienwelt geltende Maß der Armutslehre Christi.

Die Gestattung eines beschränkten Eigentumserwerbes erfolgte also aus demselben Grunde, aus welchem das Mittelalter auch die Arbeit für notwendig befand. Wie die letztere, so wurde auch der erstere als ein Schutzmittel gegen die Sünde angesehen. Weil die Menschen die Bewirtschaftung des Gemeingutes mit weniger Fleiß, Gewissenhaftigkeit und Interesse betreiben würden als die Bewirtschaftung ihres Sondereigentums, hielt Thomas von Aquino die Einführung des letzteren für zweckmäßig. Wie die Arbeit als ein Schutzmittel gegen die Versuchungen der Fleischeslust, so wurde das Eigentum als ein Schutzmittel gegen die Trägheit, Gewissenlosigkeit und Unzufriedenheit behandelt. So war dies Zugeständnis, welches der religiöse Geist des Mittelalters der Weltlichkeit durch die Gestattung des Eigentums machte, zwar eine Abweichung von der Idee der Nachfolge Christi. Doch aber wurde dieses Zugeständnis nur deshalb gemacht, weil eine gänzliche Verneinung des Eigentums eine thatsächliche Unmöglichkeit gewesen wäre und eine vollständige Abwendung von dem Lehrsystem der Kirche zur notwendigen Folge gehabt haben würde. Die innerhalb der Grenze des Notwendigen erfolgte Anerkennung des Eigentums war ein Uebel, welches nur zur Verminderung eines größeren Uebels zugelassen werden mußte. Indem dieser letztere Zweck, die Verhütung eines größeren Uebels durch die Zulassung eines geringeren, die Ursache der beschränkten Anerkennung des Sondereigentums bildete, gab die Kirche den asketischen Grundgedanken ihres Systems nicht eigentlich preis, sondern wählte vielmehr das nach Lage der thatsächlichen Machtverhältnisse geeignetste Mittel, um den Widerstreit gegen ihr asketisches Tugendideal möglichst abzuschwächen.

---

[1]) Summa II, 2, qu. 55, art. 6.

Die beschränkte Zulassung des Sondereigentumes war also im letzten Grunde ein den Umständen entsprechendes Erziehungsmittel zu der vollkommenen Nachfolge Christi. Die Verneinnng des Eigentums war der leitende Zweck der partiellen Bejahung desselben.

Wie nun die asketische Auffassung der Arbeit die Ursache einer großartigen, schöpferischen Thätigkeit war, so bildete die verneinende Stellung des Mittelalters gegenüber dem Güterbesitz die Ursache einer ausgedehnten Wohlthätigkeitspflege[1]). Da die Armut die Bedingung der vollkommenen Nachfolge Christi war, so betrachtete das Mittelalter die Armen als Vorbilder des christlichen Lebenswandels. Es erblickte in dem Armen ein Abbild Christi. „In den Armen wird Christus gekleidet und gespeist," schrieb Alcuin einst einem Bischof[2]). Der Gedanke, daß der Arme ein Abbild Christi sei, gab dem Abte Cäsarius von Heisterbach zu der Mahnung Veranlassung, denselben sogar mit Ehrfurcht und Demut zu begegnen. „Vor allen Armen," schrieb er mit Berufung auf Gregor den Großen, „muß man Ehrfurcht haben und um so mehr muß man sich vor allen demütigen, je weniger man weiß, wer von ihnen Christi ist"[3]). Alle Armen empfahl er wie Christi selber aufzunehmen[4]). „Die Hand des Armen," sagte er, „ist Gottes Opferkasten"[5]). Der mittelalterliche Apostel der freiwilligen Armut, der heil. Franziskus nannte den Armen „ein Bild Christi". „Wer den Armen kränkt," fügte er hinzu, „schmäht Christum." Nicht selten sollte ja, wie man glaubte, Christus sich wirklich in der Gestalt eines Armen verborgen haben, um die Menschen auf die Probe zu stellen und zu einer ernsten Selbstprüfung zu veranlassen. So erging es, wie die Legende erzählt, unter anderen

---

[1]) Vgl. hierüber G. Uhlhorn, „Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter" in der Zeitschr. für Kirchengesch. von Brieger Bd. 4, S. 44 ff.; sowie desselben Verfassers: „Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter".

[2]) Jaffé Bibl. rer. germ. VI, 192.

[3]) Caes. v. Heisterb. Hom. I, 116.

[4]) L. c.

[5]) Hom. 1, 107.

dem heil. Agilus, der in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts Abt des Klosters Rebais in Gallien war[1]).

Freilich hätte diese Auffassung der Armut als eines Zustandes christlicher Vollkommenheit eigentlich jede Wohlthätigkeit ausschließen müssen, da die letztere den Armen ja nur aus einem höheren in einen niederen Stand, in den Stand der Besitzenden und materiell Befriedigten versetzte. Die kirchliche Tugendlehre geriet hier also in einen Widerspruch mit sich selber, insofern der Schenkgeber um dasselbe Maß, um welches er durch seine Gabe auf seiner Seite die evangelische Armut förderte, die letztere auf Seiten des Empfängers verminderte. Indes nahm das Mittelalter diese Schwierigkeit gar nicht wahr, weil es die Wohlthätigkeit überhaupt nicht vom Standpunkte des Armen, sondern von dem des Besitzenden aus forderte. Dem letzteren aber wurde die Pflicht der Wohlthätigkeit deshalb auferlegt, um auch ihn jenem idealen Stande der Armut zu nähern. Der Besitzende teilte dem Notleidenden mit, um sich selber seines irdischen Gutes zu entäußern. Die Wohlthätigkeit war der Weg, auf welchem der Besitzende sich an der Nachfolge Christi beteiligen sollte. Ganz ebenso wie der Betrieb der wirtschaftlichen Arbeit seinen Entstehungsgrund nicht in der Wertschätzung seines materiellen Erfolges, in der Produktion der wirtschaftlichen Güter, sondern in dem mittelbaren Nutzen derselben für das ewige Seelenheil hatte, so hatte also auch die Armen- und Krankenpflege des Mittelalters ihren Grund weniger in dem Mitgefühl für die Leiden der Armen und Kranken, als in der Sorge für das eigene Seelenheil.

In allen Schenkungen und testamentarischen Vermächtnissen pflegte der Bedacht auf das ewige Seelenheil ausdrücklich als der leitende Zweck derselben bezeichnet zu werden. Die Wohlthätigkeit des Mittelalters hatte also ihren Ursprung in dem asketischen Armutsprinzip des religiösen Glaubens. Die Worte, mit welchen der Biograph der Kaiserin Adelheid die Mildthätigkeit der letzteren erklärte, sprachen den leitenden Gedanken der mittelalterlichen Wohlthätigkeit im allgemeinen aus. Die Kaiserin, erzählt der

[1]) Vita S. Agili c. 24, Acta SS. O. S. B. t, II.

Biograph, habe aus dem Erlös ihrer Schmucksachen die Armen unterstützt, um „das Kreuz des Herrn und das Evangelium Christi auszuschmücken“ [1]). Wie die Arbeit, so wurde auch die Wohlthätigkeit in den Kreis der asketischen Bußübungen gezogen. „Die Buße hat in Fasten, Nachtwachen, Gebeten und Almosen zu bestehen,“ erklärte eine Synode zu Hohenaltheim im Jahre 916. „Almosen ist die Würze des Fastens, die Zierde des Gebetes, der Schmuck der Nachtwachen, das Kennzeichen eines guten Herzens, ein besonderes Heilmittel der Sünde,“ sagte Cäsarius von Heisterbach [2]). Auch die „Summa Astesana“ betrachtete das Almosengeben als eine Bußübung. In dem Kapitel des fünften Buches „über die Reue“ bezeichnete dieselbe Gebet, Fasten und Almosengeben als die drei Bestandteile der Rechtfertigung.

Diese religiöse Behandlung der Almosenspende, welche die letztere als den vorzüglichsten Weg des ewigen Heilserwerbes hinstellte, hatte dann zur Folge, daß dieselbe in dem Sittenleben des Mittelalters eine außerordentliche Bedeutung gewann. Religiöse Gemüter beeiferten sich derselben mit einer Verschwendung, die oft genug zum Gegenstand des Anstoßes auf Seiten der eigenen Familie wurde. Einige deutsche Königinnen lagen beispielsweise ihrem auf diesem Wege gesuchten Seelenheile mit solchem Eifer ob, daß sie selbst die Einkünfte des Reiches, soweit sie über dieselben verfügen konnten, an die Armen verschleuderten. Die Gattin König Heinrichs I. pflegte täglich zweimal eine Schar von Armen zu speisen. Einmal in der Woche ließ sie Arme und Pilger baden und bewirten. Auf ihren Reisen führte sie Lebensmittel bei sich, um die Armen und Siechen zu beschenken [3]). Bei dieser Wohlthätigkeit verfuhr sie aber als Witwe mit den königlichen Einkünften so verschwenderisch, daß ihre eigenen Söhne sie schließlich nötigen mußten, ihren Witwensitz zu verlassen und den Schleier zu nehmen [4]). Auch die erste Gattin Otto I., Edgitha, erregte

---

[1]) Vita Adelh. c. 11.
[2]) Hom. III, 67.
[3]) Vita Math. c. 11.
[4]) Vita Math. ant. c. 8.

durch ihre verschwenderische Wohlthätigkeit das Bedenken des letzteren. Otto selbst, erzählt die Sage, habe sie einst auf der frischen That einer thörichten Verschwendung zu ertappen gesucht und sich zu diesem Zwecke in Bettlerkleidung zu ihr begeben. Edgitha, welche ihn nicht erkannte, schenkte ihm einen Aermel ihres kostbaren Gewandes. Als sie dann nachher vor dem Könige in einem anderen Kleide erschien, fragte sie der letztere, warum sie ihr Kleid gewechselt habe. Da Edgitha den wahren Grund verschweigend, andere Anlässe vorschützte, befahl der König, das fragliche Kleid herbeizuholen. Wie das letztere aber gebracht wurde, ergab sich, daß es beide Aermel hatte und unversehrt war. Der König holte dann den ihm in seiner Verkleidung geschenkten Aermel hervor, erzählte den Hergang der Sache und legte der Königin, deren fromme Notlüge durch ein göttliches Wunder geschützt war, fernerhin keine Schranke der Mildthätigkeit mehr auf [1]). Mit nicht geringerer verschwenderischen Freigebigkeit betrieb die zweite Gattin Otto I., Adelheid, in ihrem Witwenstande die Armenpflege. „Als wenn sie," erzählen die Jahrbücher von Quedlinburg, „nicht für sich geboren, sondern nur für die Pflege der Armen von Gott bestimmt gewesen wäre, ließ sie unter anderen hervorragenden Tugenden nicht ab, alles, was sie bekommen konnte, namentlich den Reichszins, welchen sie im ganzen Reiche als Tribut oder Geschenk einforderte, heiteren Sinnes und Antlitzes den Händen der Armen zu überantworten, um es in den himmlischen Schatz zu bringen." Der Bischof Gerhard von Toul küßte den Armen Hände und Füße und bewirtete sie regelmäßig [2]). Bekanntlich erregte auch die verschwenderische Wohlthätigkeit der Landgräfin Elisabeth von Thüringen zuweilen einiges Bedenken auf Seiten ihres Gatten. Eine spätere Sage hat dann diesem Zuge dadurch ein etwas stärkeres Relief gegeben, daß sie den frommen Landgrafen als einen harten, habgierigen Mann darstellte, welcher der Wohlthätigkeit der Elisabeth mit strengem Verbote entgegengetreten sei. In der Legende von den in Rosen verwandelten Liebesgaben,

[1]) Annalista Saxo a. 937.
[2]) Vita Gerh. Tull. 10.

welche die Landgräfin in ihrem Schoße barg, hat diese legendarische Umbildung ihren dichterischen Ausdruck gefunden.

Die gleiche selbstverleugnende Aufopferung wurde der Krankenpflege zugewandt. Der asketische Gedanke der letzteren, der Gedanke nämlich, nicht sowohl die Kranken zu pflegen, als vielmehr durch die Krankenpflege sich selber zu kasteien, trat nicht selten in einer geradezu abschreckenden Weise hervor. Die fränkische Königin Radegunde, welche im Jahre 544 den Schleier nahm, küßte, wie die Legende erzählt, die eiternden Wunden eines Aussätzigen, um ihre natürlichen Empfindungen zu überwinden[1]). Konrad von Marburg mußte der Landgräfin Elisabeth von Thüringen die gleiche Gewohnheit verbieten.

Stupet mundus et miretur
dum leprosis famulatur
quondam regis filia,"

sang ein Hymnus des vierzehnten Jahrhunderts zu Ehren der frommen Landgräfin[2]). Katharina von Siena war stolz auf die Leiden, welche sie sich durch die Krankenpflege zugezogen hatte. Als sie sich einst durch die Pflege einer mit Geschwüren bedeckten Frau selber angesteckt hatte, wies sie auf ihre Schwären mit den Worten: „Das sind meine Rosen." Diese Virtuosin der Askese brachte es in der Ueberwindung ihrer Natur noch weiter als jene oben genannten Frauen. Als sie eines Tages vor dem krebsartigen Geschwüre einer ihrer Pflege übergebenen Frau einen Ekel empfand, führte sie, um diese Anwandlung von Schwäche zu bekämpfen, ihre Lippen an die eiternde, stinkende Wunde und trank schließlich das Wasser aus, mit welchem sie den Eiter abgewaschen hatte. Ihrem Beichtiger bemerkte sie späterhin: „Niemals hat mir etwas so gut geschmeckt."

Die Armen und Kranken, wie alle von den Menschen Verlassenen, die Witwen und Waisen erschienen als die natürlichen Schutzbefohlenen der Kirche. Von Anfang an betrachtete die letztere

[1]) Act. SS. Bolland. tom. I, p. 71.

[2]) Mone, latein. Hymnen des Mittelalters Bd. 3, S. 285.

den Schutz der Armen und Elenden, die Wohlthätigkeits- und Krankenpflege als ihre besondere Mission. Die Kirche widmete sich dann ihrerseits der Liebesthätigkeit durch die Errichtung von Spitälern für die Armen, die Kranken und die alten gebrechlichen Leute. Späterhin besaßen die reicheren und größeren Klöster fast durchgehends ein besonderes Siechhaus für die Aufnahme der Leidenden, welches gewöhnlich von dem Siechhause der Konventualen getrennt war. Nach dem Vorgange der altchristlichen Konzile befahl eine Aachener Synode vom Jahre 816 allen Bischöfen ein Hospital für Arme und Fremde zu errichten und verpflichtete die Kleriker, zur Beschaffung der zu demselben erforderlichen Mittel den Zehnten von allen ihren Einkünften zu geben. Desgleichen sollte jedes Kloster ein Hospital anlegen und außerdem einen Raum einrichten für die Aufnahme von Witwen und armen Frauen. Eine Pariser Synode vom Jahre 846 befahl die Wiederherstellung der von den Schotten gestifteten Hospitäler. Der im Jahre 965 verstorbene Erzbischof Bruno von Köln bestimmte in seinem Testamente die Errichtung eines Hospitals für alte Männer, welches mit dem Kloster St. Pantaleon verbunden sein sollte und vermachte demselben verschiedene Güter [1]). Das in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts gegründete Kloster Meer bei Krefeld besaß schon im folgenden Jahrhundert einen besonderen Raum für kranke Laien. Die Trierer Synode vom Jahre 1227 erneute jenes Gebot der Aachener Synode vom Jahre 816. Die Synode zu Magdeburg vom Jahre 1261 legte den Klöstern die gleiche Verpflichtung auf.

Indem aber die Liebesthätigkeit des Mittelalters mehr von dem ewigen Interesse des Gebers als von dem zeitlichen Interesse des Empfängers aus behandelt wurde, lag derselben der Gedanke, die Pflege der Armen für die letzteren wirtschaftlich fruchtbar zu machen und den Hilfsbedürftigen, wo und soweit es eben anging, die Möglichkeit einer selbständigen Arbeit und Ernährung zu verschaffen, völlig fern. Zunächst lag es in dem religiösen Interesse des Gebers, daß ihm die Möglichkeit der Almosenspende recht

[1]) Vita Brun. c. 49.

häufig geboten wurde, daß also der Versuch, Armut und Not durch eine planvolle Pflege möglichst einzuschränken, gar nicht gemacht wurde. Denn würde das letztere mit Erfolg geschehen sein, so wäre dem Besitzenden ja eine der Hauptbedingungen zur Erwerbung seines Seelenheiles entzogen worden.

Nicht minder als des Gebers, forderte es ferner auch das religiöse Interesse des Empfängers, daß man der Armut und Not nicht mit wirksamem Erfolge entgegentrat. Denn da die Armen und Elenden das Vorbild Christi am vollkommensten erreichten, so würde man dieselben durch eine bessere und selbständigere Stellung aus einem vollkommeneren Stande in einen niederen zurückversetzt haben. Die Wohlthätigkeit des Mittelalters konnte daher gar nicht von der Absicht ausgehen, Armut und Leiden möglichst einzuschränken, da eine solche Absicht im Widerspruch gestanden haben würde mit dem Grundgedanken der asketischen Religiösität, welche Armut und Leiden als erstrebenswerte Zustände, als Bedingungen der Nachfolge Christi und der Erwerbung des ewigen Seelenheiles hinstellte. Der religiöse Geist des Mittelalters, welcher auf der einen Seite das Almosengeben als eine fromme Handlung forderte, war auch so folgerichtig, auf der anderen Seite das Betteln zu einem gewissermaßen heiligen Gewerbe zu erheben. Der Franziskanergeneral Bonaventura vertrat in dem Streit der Bettelmönche mit der Pariser Akademie die Sache seines Ordens mit Eifer und verteidigte in seiner Schrift „über die Armut Christi" das freiwillige Betteln als eine Tugend der christlichen Vollkommenheit. Thomas von Aquino nahm an, daß das Betteln einen erbaulichen und allgemeinen Wert haben könne. „Wenn dasselbe," sagt er, „aus Notdurft, aus Demut und zum allgemeinen Nutzen, nicht aber aus Habgier oder Trägheit geschehe, so solle es allen und nicht allein den Religiosen erlaubt sein [1]). Auch die Heiligenlegende hat das Gewerbe des Bettelns als den Zustand der vollkommensten Welt- und Selbstverleugnung gefeiert, indem sie unter ihre heiligen Vorbilder solche Männer aufnahm, welche sich ihres Eigentums freiwillig entäußert hatten, um „zu Ehren Christi" mit

[1]) Summa II, 2 qu. 187, art. 5.

Almosen kümmerlich ihr Leben zu fristen. In der Praxis gewann das Betteln eine noch weit größere Bedeutung als in der Heiligendichtung. Weil die Lebensweise des Bettlers dem Leben Christi am nächsten zu kommen schien, gründeten Franziskus und Dominikus die nach ihnen benannten großen Orden, welche kein Eigentum besitzen durften und ihren Unterhalt durch Betteln erwerben mußten. Durch diese großen Ordensstiftungen gewann das Gewerbe des Bettelns eine weite Verbreitung. Der Minorit Salimbene sagte: „Wir (d. h. die Minoriten) und die Prädikantenbrüder haben alle Welt betteln gelehrt. Jeder, der sich eine Kapuze umhängt, will auch eine Bettelordensregel machen“ [1]). Die übersinnliche Idee der mittelalterlichen Religiosität war also die Ursache, daß die Wohlthätigkeitspflege sehr verschwenderisch auf der einen Seite und dennoch sehr erfolglos auf der anderen Seite betrieben wurde. Das Seelenheil des Besitzenden wie des Besitzlosen, des Gebers wie des Empfängers, erforderte nicht die Beseitigung, sondern die dauernde Erhaltung von Armut und Leiden. Denn wie sollte man, fragte Thomasin von Zirclaria in seinem welschen Geist:

„erzeigen, daz man milte waere,
ob dehein biutel waere laere“ [2])?

2. Der wirtschaftliche Güterverkehr.

Diese religiösen Vorstellungen über die Arbeit und den Vermögensbesitz übten einen tiefgreifenden Einfluß auf die praktische Wirtschaftspolitik des Mittelalters aus, welcher die letztere von der antiken wie der modernen Wirtschaftspolitik scharf unterschieden

[1]) Vgl. Georg Voigt, „Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano in den Abhandl. der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 12, S. 478.

[2]) V. 11517 f.

und zu einem durchaus eigenartigen System gestalteten. Indem das Mittelalter aus seelsorgerischen Gründen den Güterbesitz auf das Notwendigste beschränkte und aus denselben Gründen die Arbeit zur Pflicht machte, stellte es die Notwendigkeit des Bedürfnisses und die Aufwendung von Arbeit als die unumgänglichen Bedingungen für die Erzeugung wie für die Erwerbung von Gütern auf.

Der Güterwirtschaft war infolgedessen nur ein sehr enger Spielraum gestattet. Mit dem Grundsatze, daß die Güterproduktion sich auf die notwendigen Lebensbedürfnisse zu beschränken habe, war eine industrielle Massenproduktion, welche nicht allein für augenblicklich gegebene, sondern auch für zukünftig mögliche Nachfragen arbeitet, nicht wohl vereinbar. Das Mittelalter hat denn auch eine Industrie nur in dem bescheidensten Umfange gekannt. Die Einengung der Güterproduktion in die Schranke des Notwendigsten schnitt ferner auch der Kunst wie dem Kunsthandwerk von vornherein die Möglichkeit einer reicheren Entwicklung ab. Nur insoweit dieselben unmittelbar einem religiösen Zwecke dienten, fanden sie einen Raum in der Wirtschaftspolitik des Mittelalters. Eine weltliche Kunst und ein weltliches Kunsthandwerk aber hat das klassische Mittelalter ebenso wie eine Industrie nur in den ersten Anfängen besessen. Kunst und Kunsthandwerk des Mittelalters haben sich nur aus dem religiösen Leben entwickeln können, weil nur dieses denselben eine reichere Ausübung gewährte. Die Beschränkung auf das Notwendigste veranlaßte das Mittelalter vor allem, eine verneinende Stellung gegen solche Arbeitserzeugnisse einzunehmen, welche ausschließlich für die Annehmlichkeit und den Luxus des häuslichen und geselligen Lebens bestimmt waren. Daher waren denn auch die Privatwohnungen bis gegen Ende des Mittelalters in ihrer äußeren wie inneren Ausstattung aufs dürftigste hergerichtet. Jede reichere Entfaltung der kunstgewerblichen Thätigkeit blieb ausschließlich auf die Ausstattung der zu gottesdinstlichen Zwecken bestimmten Gebäude und Räumlichkeiten beschränkt. Die Privatbauten waren bis ins vierzehnte Jahrhundert mit vereinzelten Ausnahmen aus Holz hergestellt. Noch in Urkunden des fünfzehnten Jahrhunderts pflegen

massiv gebaute Häuser wegen ihrer Seltenheit ausdrücklich als steinerne bezeichnet zu werden. Auch der Kleidung war keine freie Bewegung gestattet. Schöne Kleider und schöner Schmuck erschienen vielmehr als die schlimmsten Erzeugnisse irdischer Eitelkeit, Hoffahrt und Sinnenlust. Das ganze Mittelalter über richtete die Kirche gegen den Luxus der Kleidung und des Schmuckes die eindringlichsten Warnungen, welche dann bekanntlich in zahlreichen landesherrlichen und städtischen Kleiderordnungen eine Bestätigung erhielten. Die Güterproduktion war also, soweit sie weltlichen Zwecken diente, auf das kleine Handwerk beschränkt.

Ebenso wie an die Bedingung des Notwendigen, banden die asketischen Grundsätze der Wirtschaftspolitik den Güterverkehr auch an die Arbeit. Die erzieherische Notwendigkeit der letzteren ließ jeden Vermögenserwerb als verwerflich erscheinen, der ohne dieselbe erzielt wurde. Diese Ansicht hatte zunächst die Ausscheidung eines weiten Kreises geschäftlicher Thätigkeiten und zwar der eigentlichen Geld- und Spekulationsgeschäfte zur Folge. In geradestem Widerspruche mit jener Ansicht stand vor allem das Zinsgeschäft. Da das Geld selber dem Mittelalter nur als eine Ware galt, welche sich wie jede andere Ware durch den Gebrauch verzehre [1]), so erschien der Gedanke einer selbstthätigen Vermehrung des Geldes dem Mittelalter unbegreiflich. Da nun der Darleiher keine Arbeit bei dem Zinsgeschäfte verrichtete, so mußte demnach das letztere in den Augen des Mittelalters jeder Berechtigung entbehren. Es konnte vielmehr in dem Zins nichts anderes erblicken als eine Prämie für den Zeitverlauf. Derjenige, der für ein Darlehen Zinsen verlangte, suchte also in den Augen des Mittelalters eine allgemeine göttliche Einrichtung, nämlich die Zeit, für seinen besonderen Vorteil und zum Schaden seines Nächsten auszubeuten. Er beging somit einen Frevel gegen Gott und seinen Nächsten und wurde dem Wucherer gleichgestellt. „Dû hâst halt gote sîne zît offenliche verkoufet, diu aller der werlte gemein ist unde waenest dich hân beschoenet, daz dû niht ein wuocherer wilt heizen," redete Berthold von Regensburg den Zinsnehmern ins

[1]) Th. v. Aquino, Summa theol. II, 2, quaest. 78, art. 1.

Gewissen [1]). Demgemäß hatte schon die altchristliche Kirche das Zinsennehmen verboten. Die Synode zu Elvira vom Jahre 305 oder 306 untersagte das Zinsennehmen den Geistlichen wie den Laien. Das Konzil zu Nicäa beschränkte das Verbot auf die Geistlichen. Schon im folgenden Jahrhundert wurde dasselbe jedoch vom römischen Bischof Leo wieder auf die Laien ausgedehnt. Die Kapitulare Karls des Großen recipierten die Auffassung der Kirche und untersagten das Zinsgeschäft zunächst dem Klerus, später jedoch auch den Laien. Die Päpste und Synoden des Mittelalters erneuten das Verbot oftmals, noch Clemens V. erklärte auf dem Konzil von Vieme im Jahre 1311 die städtischen Statuten, welche das Zinsgeschäft gestatteten, für nichtig.

Von demselben Grundsatze aus, daß nur der mit Arbeit verbundene Vermögenserwerb innerhalb der Schranke der notwendigen Lebensbedürfnisse erlaubt sei, verbot das Mittelalter auch eine durch einseitige Interessen veranlaßte Preissteigerung der Güter. Eine solche Preissteigerung erschien demselben ebenso wie die Zinsforderung als die Ausbeutung der Notlage eines dritten. Schon das Kapitular Karls des Großen vom Jahre 794 bestimmte, daß niemand seine Feldfrucht in der Zeit des Mangels teurer verkaufen solle als in der Zeit des Ueberflusses und setzte einen ein für alle Mal gültigen Preis für den Scheffel Hafer, Gerste, Roggen und Weizen, sowie für das Brod fest [2]). Desgleichen untersagte das Kapitular vom Jahre 805 eine Preissteigerung des Getreides [3]). Nicht so radikal verfuhr das Friedensedikt Kaiser Friedrichs I. vom Jahre 1156. Dasselbe gab dem Zwange der Verhältnisse wenigstens insoweit nach, als es eine jährliche Feststellung des Getreidepreises und zwar nach Maßgabe des Ernteertrages forderte. Jede Abweichung aber von dem einmal festgestellten Preise ahndete das Edikt mit einer hohen Geldbuße [4]). Auch der Aufschub des Zahlungstermines konnte eine

---

[1]) Berthold von Regensburg, herausgeg. von Pfeiffer, Bd. 1, S. 438.
[2]) K. 4.
[3]) M. G. ll. I, 132.
[4]) M. G. ll. II, 103.

Erhöhung des Kaufpreises nicht rechtfertigen. Vielmehr erschien eine Preissteigerung in diesem Falle ebenso wie der Zins als eine Zahlungsforderung für den bloßen Zeitverlauf. Deshalb erließ schon das Kapitular vom Jahre 806 die Bestimmung: „Wer zur Zeit der Ernte oder Weinlese nicht aus Bedarf, sondern des Gewinnes halber Vorräte von Getreide oder Wein aufkauft und sich z. B. für zwei Denare ein Maß verschafft, dieses aber so lange aufbewahrt, bis er es zu vier oder sechs Denare, oder auch noch theurer veräußern kann, legt nach unserem Ermessen eine schädliche Habsucht an den Tag. Desgleichen verboten die Päpste Alexander III. im Jahre 1176, Urban III. im Jahre 1186 und Innocenz III. solche Kaufverträge, in welchen für den Zahlungstermin ein höherer Preis ausbedungen wurde, als zur Einkaufszeit der betreffenden Waren gültig war [1]). Der Verkäufer durfte überhaupt den von ihm selbst gezahlten Preis nur dann erhöhen, wenn er den Gegenstand durch seine Arbeit verbessert hatte, es sei denn, das er bei Ueberlassung der Ware zum Einkaufspreise selber einen Schaden erleiden würde. Thomas von Aquino erkannte eine den Naturalwert der Ware übersteigende Preisforderung nur dann als erlaubt an, wenn die Ware sowohl für den Verkäufer als den Käufer einen höheren Wert hatte. Für den Fall aber, daß der Besitz der Ware wohl dem Käufer einen Gewinn brachte, ohne daß jedoch der Verkäufer durch die Veräußerung derselben zu dem Naturalwerte einen Schaden erlitt, hielt er eine über den letzteren hinausgehende Preisforderung nicht für erlaubt [2]). Das Preismaß des Mittelalters bestimmte sich also nicht nach dem wechselnden Verhältnisse von Angebot und Nachfrage, sondern nach dem dauernden objektiven Naturalwerte der Güter, vermehrt um die zur Erhaltung und Verbesserung der letzteren aufgewandte Arbeit. Um für den objektiven Naturalwert der Güter eine feste Grundlage zu erhalten, wurden von den geistlichen und weltlichen Behörden die Preise gesetzlich tarifiert. Die Taxenordnungen des Handwerks entzogen dann den großen kaufmännischen Warengeschäften, welche

[1]) Corp. jur. can. decr. Greg. IX lib. V, tit. XIX, c. 6.
[2]) Summa theol. II, 2, quaest. 77, art. 1.

in der Berechnung einer bevorstehenden Preisveränderung abgeschlossen zu werden pflegen, die Möglichkeit der Entwicklung.

Der Grundsatz, daß nur ein mit Arbeit verbundener Verdienst berechtigt sei, ließ es dem Mittelalter sogar als zweifelhaft erscheinen, ob der Umsatz von Gütern, ohne daß eine Bearbeitung derselben voraufgegangen war, überhaupt gestattet sei, ob also der Käufer befugt sei, eine Ware in derselben Gestalt, in welcher er sie gekauft hatte, weiter zu veräußeren. Wenn diese Meinung auch keinen gesetzlichen Ausdruck erlangte, so hatte sie doch wenigstens die Folge, daß das kaufmännische Gewerbe, welches nur dem Handel oblag, in arger Mißachtung bei den Vertretern der strengen kirchlichen Disciplin stand. Duns Scotus wollte das Kaufgeschäft ganz und gar verbieten, weil es zur Gewinnsucht verleite. Thomas von Aquino betrachtete den Handel als ein schimpfliches Gewerbe [1]). Er wünschte, daß derselbe soviel als irgend möglich eingeschränkt werde [2]). Für ihn hatte der Handel nur insoweit Berechtigung als er auf Seiten des Verkäufers wie des Käufers die Befriedigung eines notwendigen Lebensbedürfnisses bezweckte [3]). Alle diese Geschäfte, die Zins-, Spekulations- und reinen Handelsgeschäfte fielen dem Mittelalter unter den Begriff des Wuchers. Karl der Große erklärte in einem Kapitular vom Jahre 808 den Begriff des Wuchers kurzweg mit den Worten: „Wucher ist es, wenn man mehr wieder fordert als man gegeben hat."

Nach der Ausscheidung der Geldgeschäfte verblieb demnach nur der Grund und Boden als die berechtigte Unterlage der Volkswirtschaft bestehen. Auf den Grund und Boden führten alle wirtschaftlichen Beziehungen und Werthe in privatem und öffentlichem Leben zurück. Alle Schuldforderungen wurden auf den Grund und Boden radiciert und in Naturalien entrichtet. Die älteste Form einer Nutzbarmachung des Geldes war die Naturalrente. Die letztere erschien aber nicht wie der Geldzins

[1]) Summa theol. II, 2. qu. 77, art. 4.

[2]) De regim. princip. II, 13.

[3]) Summa theol. l. c.

als die Frucht, als der zeitliche Ertrag eines Darlehens, sondern vielmehr als eine für einen bestimmten Kaufpreis erworbene Gegenleistung. Denn das Rentengeschäft wurde in der Form eines Kaufvertrages abgeschlossen. Der Rentenkauf unterschied sich demnach von jedem gewöhnlichen Kaufgeschäft nur dadurch, daß der Gegenstand des Kaufes nicht sofort bei der Auszahlung des Preises, sondern in bestimmten, regelmäßigen Terminen erworben wurde. Auch ging der Kaufpreis auf der einen und die Ware, daß heißt die Rente, auf der anderen Seite ebenso unwiderruflich in das volle Eigentum der Parteien über, wie bei jedem anderen Kaufgeschäft. Es gab daher wenigstens bis zum vierzehnten Jahrhundert für keinen der beiden Kontrahenten eine rechtliche Möglichkeit, das Kaufgeschäft nach einer bestimmten Zeit wieder rückgängig zu machen. Der Käufer war nicht berechtigt, den Kaufpreis zurückzufordern, noch der Verkäufer, die Rente abzulösen.

In Grund und Boden bestanden ferner die Beneficien der Vasallen und der Ministerialen, die Besoldung der Beamten, der Lohn des Handwerkers und des Hörigen. In Bodenerträgen bestanden die Leistungen an den Staat, die Kirche, den Grundherren, die Gemeinde, sowie die Bußgelder der Gerichte. Die Gerichtsbarkeit, die Polizeihoheit, das Patronatsrecht ferner waren nicht mit einem bestimmten persönlichen Amte oder einer persönlichen Würde, sondern mit einem bestimmten Grundbesitze verbunden. Desgleichen bildeten das Jagdrecht, das Fischereirecht und selbst die Fährgerechtsame für einen Fluß keine selbständigen privatrechtlichen Verhältnisse, vielmehr waren dieselben ebenfalls an ein bestimmtes Grundstück gebunden. Die gerichtlichen Bußen wurden vorzugsweise in Vieh, in Pferden, Rindern und Schafen erhoben, die persönlichen Abgaben an Staat und Kirche wurden in Fruchtzinsen oder Dienstleistungen vollzogen. Auch die städtischen Abgaben, wie z. B. das sogenannte Ungeld wurde in Naturalien in Korn, Wein oder Bier eingefordert. Das ganze Gebiet des bürgerlichen und staatlichen Rechtes war mit dem Grund und Boden verwachsen. Diese Bindung aller privaten und öffentlichen Verhältnisse an den Grund und Boden ging soweit, daß nicht nur die Rechte und Pflichten der Persönlichkeiten, sondern die letzteren

selber an den Grund und Boden gebunden wurden. Da nur der letztere ernähren konnte, so machte auch nur der Besitz desselben frei. Der Besitz von Grund und Boden galt als die notwendige Bedingung der persönlichen Freiheit. Handwerker und Bauern, welche eigenen Grund und Boden nicht besaßen, standen im Dienste der Grundherren. Der Besitz von Grund und Boden erhob die einen zu Herren, der Mangel desselben drückte die anderen zu Hörigen hinab. Die letzteren arbeiteten ausschließlich im Dienste der Grundherren und empfingen von diesen Wohnung, Unterhalt und Land zur Bewirtschaftung. Bis zur zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts bestand die Hauptmasse der Stadtbewohner aus Hörigen und Censualen der weltlichen oder geistlichen Großen. Die Städte selber waren ursprünglich nichts anders als Höfe des Königs oder der Fürsten.

Die örtliche Gebundenheit der Personen, ihrer Rechte und ihrer Arbeit hielt selbstverständlich auch den Handelsverkehr des Mittelalters in engen Schranken gefesselt. Die Beziehungen der abendländischen Nationen zu einander waren bis zu Beginn der Kreuzzüge so unbedeutend gewesen, daß der Bischof Otto von Freising die Aquitanier, Gascogner, Normannen, Engländer, Schotten und Irländer, Franzosen, Flandrer und Lothringer „ganz unbekannte Völker" nennen konnte [1]). Märchenhafte Erzählungen von dem Leben dieser „unbekannten Völker" durchliefen die deutschen Lande, als der Ruf zum heiligen Grabe die Massen in Bewegung setzte und miteinander bekannt machte. Man sagte von den einen, sie lebten nur von Wasser und Brod, von den anderen, sie seien so reich, daß alle ihre Gerätschaften aus Silber beständen u. s. w. [2]). Der Warenverkehr der älteren Zeit war denn auch ein so bescheidener, daß man nicht allein keine neuen Verkehrsstraßen anlegte, sondern sogar die alten, noch aus der Römerzeit herstammenden Verbindungen verfallen ließ. So wurde beispielsweise die von den Römern bei Koblenz erbaute Moselbrücke, welche bereits in den ersten Jahrhunderten der ger-

[1]) Otto v. Freising, Chronicon l. VII, c. 2.
[2]) L. c.

manischen Völkerwanderung zerstört war, nicht wieder aufgebaut. Erst der Erzbischof Balduin von Trier ließ eine neue Moselbrücke herstellen. Karl der Große hatte sich allerdings noch bemüht, die aus der Römerzeit stammenden Verkehrsstraßen zu erhalten und neue zu schaffen. Wahrscheinlich auf römischen Unterlagen erbaute er die Rheinbrücke bei Mainz. Als diese aus Holzwerk bestehende Brücke im Jahre 813 abgebrannt war, hatte er die Absicht, eine neue Brücke aus Stein zu errichten. Er erwog sogar, wenn auch zunächst wohl nur aus militärischen Gründen, den Gedanken, Donau und Main durch einen Kanal zu verbinden, um durch denselben eine vom Schwarzen Meere bis zur Nordsee reichende Wasserstraße zu gewinnen. Die Ungunst der Witterung verhinderte ihn an der Vollendung der begonnenen Arbeiten. Sein Sohn Pippin gebot als König der Langobarden in den Kapitularen vom Jahre 782 und 789 ausdrücklich die Erbauung von Brücken und die Ausbesserung der Straßen. Nach dem Tode des großen Frankenkönigs hat aber auf viele Jahrhunderte hinaus niemand seine Pläne wieder aufnehmen können. Weder die Rheinbrücke bei Mainz, noch der Donau- und Mainkanal wurden gebaut. Anderthalb Jahrhunderte nach ihm erlitt auch die Rheinbrücke bei Köln ein ähnliches Schicksal wie die von Mainz. Nachdem Erzbischof Bruno von Köln um das Jahr 962 die von Konstantin dem Großen bei Köln erbaute Rheinbrücke hatte abbrechen lassen, weil er sich der räuberischen Ungarn nicht erwehren konnte, hat kein Mensch mehr daran denken können, den Verlust durch den Neubau der Brücke zu ersetzen [1]). Auch würde die in der Profanarchitektur wenig geschulte mittelalterliche Technik es schwerlich vermocht haben, den Brückenbogen die zu einem guten Durchlaß der Schiffe erforderliche Spannweite zu geben, so daß eine Ueberbrückung größerer Ströme den Wasserverkehr wahrscheinlich ebenso sehr gehemmt wie den Landverkehr gefördert haben würde. Selbst noch in den Jahrhunderten der hoch entwickelten städtischen Kultur hat das Mittelalter an dieser örtlichen Gebundenheit seiner Handels-

[1]) Vgl. „die Konstantinsbrücke zu Köln" von C. Smeddinck in den Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein Bd. 1 S. 47 ff.

politik festgehalten. Jedes städtische Gemeinwesen wurde als ein selbständiges Wirtschaftsgebiet mit seinen besonderen handels- und marktrechtlichen Privilegien anerkannt, so daß sich der Handelsverkehr nur aus einer Summierung der zahlreichen, vielverzweigten örtlichen Interessen entwickeln konnte. Innerhalb des Deutschen Reiches insbesondere wurden erst seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts von Seiten der Landesherren allmählich größere, einheitliche Wirtschaftsgebiete hergestellt, welche sich jedoch zunächst nur auf den Umkreis der landesherrlichen Territorien beschränkten.

Das Zusammenwachsen von Personen und Rechtsverhältnissen mit dem Grund und Boden hatte schließlich auch die Bindung des Staates an den letzteren zur Folge. Indem der Staat seinen Vasallen Güter zu Lehen gab, verlieh er denselben zugleich die mit diesen Gütern verbundenen Personen und Rechte, die niedere Gerichtsbarkeit, das militärische Aufgebot, die Steuererhebung, das Patronats- und Präsentationsrecht u. s. w. Mit der Belehnung gab also der Staat seine hoheitliche Gewalt in den Privatbesitz der Belehnten. Hieraus ergab sich jene Verschmelzung von privatem und öffentlichem Rechte, welche die besondere Eigentümlichkeit der mittelalterlichen Rechtsverhältnisse bildete. Eine gleiche Wirkung wie die Belehnung hatten die in Pfandbesitz verliehenen Güter des Staates zur Folge. Auch mit den letzteren wurden die dem Boden anhaftenden hoheitlichen Rechte in den Privatbesitz des Pfandgläubigers verliehen. Da das Mittelalter die Rente nur als Fruchterträge des Grundes und Bodens ansah, so mußte jedes Darlehen auf ein bestimmtes Grundstück radiciert und der Gläubiger für den Bezug seiner Renten auf die Fruchterträge des betreffenden Grundstückes angewiesen werden. In vielen Fällen aber wurde dem Gläubiger nicht nur das bedingte Veräußerungs- oder Eigentumsrecht bezüglich des verpfändeten Grundstückes, sondern der thatsächliche Besitz desselben verliehen und zwar auf so lange, bis die vorgestreckte Summe vom Schuldner zurückgezahlt worden war. Der Gläubiger trat durch diese Besitzesübertragung in den Genuß der grundherrlichen Rechte. Um dem Gläubiger den Bezug seiner Renten zu sichern, wurde derselbe also in solchen Fällen nicht auf einen bestimmten Anteil an den Einkünften eines

herrschaftlichen Zolles oder Gerichtes u. s. w. angewiesen, sondern wurden ihm die Ausübung des Zoll- oder Gerichtsregales, die Erhebung des grundherrlichen Zinses, der Kurmeden u. s. w. selber übertragen. Auf diese Weise wurden Schlösser mit ihren Zubehörungen, ganze Städte und Aemter in Pfandbesitz übergeben. Solche Pfandverschreibungen waren keineswegs vereinzelte Erscheinungen, sondern spielten in der Wirtschaftspolitik des Mittelalters eine hervorragende Rolle. Fast kein Grundherr des Mittelalters vom Kaiser an bis zum kleinen Dynasten befand sich in dem vollen Besitz seiner Güter und hoheitlichen Rechte. Nicht selten bildeten die in Pfandschaft vergebenen Güter und Rechte einen sehr bedeutenden Bruchteil des herrschaftlichen Territoriums. In dem kurkölnischen Gebiete beispielsweise befand sich zeitweilig mehr als die Hälfte des kurfürstlichen Territoriums in dem Besitze von Pfandgläubigern. Die Zeitdauer des Pfandbesitzes dehnte sich meist über Jahrzehnte und nicht selten über Jahrhunderte aus. Wiederholt sind Pfandschaften gar nicht wieder eingelöst worden, wie z. B. die vom Kaiser dem Kurfürsten von Trier in Pfandbesitz verliehene Stadt Boppard, ferner das von dem Kurfürsten Dietrich von Köln im Jahre 1459 den Grafen von Limburg und Broich in Pfandschaft gegebene Kirchspiel Mülheim an der Ruhr, so daß die aus einer privatrechtlichen Forderung entstandene Pfandverschreibung in solchen Fällen einen dauernden Wechsel des Territorialherrn zur Folge hatte.

Die wirtschaftlichen Grundsätze des Mittelalters waren also wie die der altchristlichen Kirche die vollständige Umkehrung der wirtschaftlichen Begriffe des Altertums. Dem letzteren galt das am höchsten, was dem ersteren am meisten verhaßt war, Reichtum und Geld. Während daher dem Altertum die am schnellsten zum Reichtum führenden Spekulationsgeschäfte in höherem Ansehen standen als die Landwirtschaft und das Handwerk, galten gerade die letzteren dem Mittelalter als allein achtungswerte Gewerbe. Allerdings hat die Kirche die Naturalwirtschaft nicht etwa zuerst eingeführt. Die Germanen wenigstens kannten kein anderes System zu der Zeit als sie den Boden des römischen Reiches in Besitz nahmen. Jedenfalls aber hat die Kirche die Naturalwirtschaft

mit ihren religiösen Vorstellungen in Verbindung gebracht und auf Grund der letzteren zu einem festgeschlossenen System ausgebildet. Sie hat ferner das Mittelalter auf dieser Stufe der Kultur festzuhalten gesucht, als die entwickelteren Verhältnisse über dieselben hinausführten. Der Absicht König Ottos IV., die Reichsregierung auf ein Geldsteuersystem zu begründen, trat der Erzbischof von Mainz mit Erfolg entgegen [1]). Ebensowenig wollten die Bischöfe in den von ihren Ministerialen verwalteten Städten eine Umwandlung der Naturalleistungen in Geldsteuern bewilligen [2]). Vielmehr beabsichtigten dieselben, die Städte in ihrer alten hofrechtlichen Verfassung auch dann noch gebunden zu halten, als die letzteren gewaltsam über diesen engen Rahmen hinausdrängten.

Der specifische Charakter der mittelalterlichen Volkswirtschaft war die Gebundenheit der Personen und Verhältnisse an den Grund und Boden. Diese Gebundenheit hatte ihre Ursache darin, daß der Ackerbau die ausschließliche Grundlage der mittelalterlichen Volkswirtschaft bildete. Diese letztere Erscheinung aber hatte wieder ihren Grund in der durch die religiöse Idee der Kirche bestimmten Stellung des Mittelalters zur Arbeit und zum Eigentum. Auch die Wirtschaftspolitik führte also auf die Idee zurück, in welcher die gesamte Kultur des Mittelalters ihren Ursprung hatte, die Idee des übersinnlichen Gottesstaates der christlichen Kirche.

---

3. Die Armutslehre als die Quelle des kirchlichen Güterbesitzes.

Während aber die transcendente Idee der mittelalterlichen Weltanschauung auf der einen Seite die wirtschaftliche Gebundenheit des Staates wie der Privaten zur Folge hatten, bildete dieselbe auf der anderen Seite die Grundlage des unermeßlichen materiellen Machtbesitzes der Kirche. Die Armutslehre wurde zu

---

[1]) Annal. Reinhardsbr. ed. Fr. Wegele p. 128.

[2]) Vgl. G. Schmoller, Straßburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im dreizehnten Jahrh. S. 24 f.

einer ebenso ergiebigen Quelle der kirchlichen Weltherrschaft wie die Keuschheits- und Gehorsamslehre. Da die Kirche die Wirklichkeit der übersinnlichen Idee darstellte, so mußten die Opfer an Arbeit und Gut, welche der Erwerbung des ewigen Heiles gebracht werden sollten, den Weg zur Kirche nehmen. Man trat in den Dienst Christi, indem man sich freiwillig in die Dienstbarkeit der Kirche begab. Man befleißigte sich der Armut Christi, indem man Geld und Gut der Kirche zum Geschenk machte. Seneca sagte einmal: „Der kürzeste Weg zum Reichtum ist die Verachtung des Reichtums“ [1]), ein Wort, welches sich an der Kirche in der That in buchstäblichem Sinne glänzend bewahrheitet hat.

Schon seit dem achten Jahrhundert wurde es bei den Grundherren Brauch, einen Teil ihrer Hörigen „zum Heil ihrer Seele“ oder „für eine ewige Vergeltung“, oder für das Seelenheil ihrer Angehörigen der Kirche zu schenken [2]). In den folgenden Jahrhunderten mehrten sich diese frommen Schenkungen, durch welche in den meisten Fällen die betreffenden Hörigen in die gelindeste Form der Dienstbarkeit, in die sogenannte Wachszinspflicht einer Kirche traten. Die Wachszinspflicht verpflichtete zu einer jährlichen Abgabe von sechs Denaren, zu einer gleichen Abgabe für einen etwaigen Heiratskonsens und endlich zur Ueberlassung eines Besthauptes im Todesfalle [3]). Auch vermögende Geistliche machten gleiche Schenkungen zum Heile ihrer Seele, d. h. in der Hoffnung, dereinst nach ihrem Tode von Gott eine entsprechende Vergeltung zu empfangen [4]).

---

[1]) Ep. 63.

[2]) Württembergisches Urkundenbuch Bd. 1 Nr. 20 vom Jahre 778, Nr. 24 aus den Jahren 779—780, Nr. 29 vom Jahre 786, Nr. 37 vom Jahre 790, Nr. 39 vom Jahre 791 und viele andere.

[3]) Vgl. hierzu zahlreiche Urkunden bei Lacomblet I Nr. 73 und 84 aus den Jahren 882 und 907; Nr. 159 aus den Jahren 1014—1021; Nr. 173 vom Jahre 1040; Nr. 189 vom Jahre 1054; Nr. 197 vom Jahre 1061; Nr. 222 aus den Jahren 1056—1075; Nr. 323 vom Jahre 1135; Beyer, Urkundenbuch des Mittelrheines I Nr. 257 aus dem Ende des zehnten Jahrhunderts; Nr. 379 vom Jahre 1084 und viele andere.

[4]) Vgl. Württembergisches Urkundenbuch I Nr. 34 vom Jahre 788; Lacomblet I Nr. 73 und 84 aus den Jahren 882 und 907; Nr. 147 vom Jahre 1015; Beyer I Nr. 430 vom Jahre 1115.

Manche Freie aber gaben nicht ihre Hörigen, sondern sich selbst in die Zinspflicht, insbesondere in die Wachzinspflicht einer Kirche oder eines Klosters [1]). Der Grund einer solchen freiwillig übernommenen Dienstpflicht war, wenn auch vorwiegend, so doch keineswegs immer die größere Sicherung der Person und des Eigentums im Schutze der Kirche, sondern oftmals lediglich die Absicht, mit der freiwilligen Erniedrigung in die Hörigkeit der Kirche, sich in die Knechtschaft des göttlichen Stifters der Kirche zu begeben. Die Aussteller der Urkunden erklärten in solchen Fällen wohl ausdrücklich, daß sie diese Dienstbarkeit „aus besonderer Frömmigkeit" [2]) oder „zum Heil ihrer Seele", oder „aus göttlichem Antriebe bewogen" [3]) oder „zum Nutzen ihrer Seele" [4]) u. s. w. auf sich genommen hätten. So brachte z. B. im Jahre 1086 eine freie Frau Namens Dutha ihre und ihrer Nachkommen Freiheit „Gott und dem Altare des heil. Adalbert" in Soiron zum Geschenke dar [5]). Im Jahre 1166 begaben sich mehrere freie Familien auf einmal „aus freiem Willen" und „für das Heil ihrer Seele" in die Dienstbarkeit der St. Pantaleonskirche zu Köln [6]). In den Fällen, in welche nebst der Sorge für das Seelenheil auch die irdische Selbsterhaltung die Veranlassung der freiwilligen Hörigkeit gewesen war, wurde dies in den betreffenden Urkunden bemerkt. So heißt es beispielsweise von drei freigeborenen Schwestern, welche sich im Jahre 1192 dem Marienaltar in der Domkirche zu Köln zinspflichtig machten, ausdrücklich, daß sie dies „zum Heil ihrer Seele und zum Schutze ihrer Person

---

[1]) Vgl. hierzu z. B. Lacomblet, Urkundenbuch Bd. I Nr. 15 aus den Jahren 794—800; Nr. 157 vom Jahre 1020; Nr. 425 vom Jahre 1166; eine Urkunde des Klosters Meer Nr. 31 vom Jahre 1244 im Düsseld. Staatsarchiv; Beyer I Nr. 379; Kindlinger, Münsterische Beiträge 2. Bd., Urk. S. 99 und 189 und viele andere.

[2]) Vgl. Urkunde des Klosters Meer im Düsseld. Staatsarchiv Nr. 29 vom Jahre 1236.

[3]) Lacomblet, Urkundenbuch Bd. I Nr. 15.

[4]) Beyer, Urk. Bd. I Nr. 405 vom Jahre 1102.

[5]) Lacomblet I Nr. 239.

[6]) L. c. Nr. 425.

und ihres Eigentums" gethan hätten [1]). In einem ferneren Falle, in welchem ausschließlich ein wirtschaftliches Interesse maßgebend gewesen zu sein scheint, wird ein religiöses Motiv gar nicht ausgesprochen, sondern nur bemerkt, daß der betreffende Freie als Gegenleistung für seine freiwillige Hörigkeit die Verwaltung eines der Abtei gehörigen Hofes erhalten habe [2]). Selbst Edle traten aus religiösen Beweggründen in die Wachszinspflicht oder in die Ministerialität der Kirche. So begab sich z. B. in einer Urkunde vom Jahre 905 eine edle Frau Namens Wieldrud in die Wachspflicht der St. Martinskirche zu Münster mit den Worten: „Die Autorität der Kirche versichert ausdrücklich, daß, wer sich selbst und alles Vergängliche aus Liebe zu Gott verachtet, die Belohnung einer ewigen Wiedervergeltung besitzen wird" [3]). Eine edle Frau Namens Rycardis, welche mit einem Ministerialen des Klosters St. Irmin in Trier verheiratet war, begab sich nach dem Tode ihres Mannes „zur Ehre der Himmelskönigin und aus Liebe zu ihrem Gatten" auch für ihre Person in die Dienstpflicht des Klosters. Die aus einer zweiten Ehe derselben Frau mit einem freien Manne entsprossenen Kinder traten gleichfalls aus freiem Willen „in den Dienst der heiligen Gottesmutter", d. h. in die Ministerialität desselben Klosters [4]).

In noch viel ausgedehnterem Maße als die eigene Persönlichkeit oder die der Hörigen brachte man Geldsummen, Zölle, Renten und liegende Güter der Kirche zum Geschenke dar. Alle, welche eigenes Vermögen besaßen, glaubten der Kirche einen Teil desselben bei Lebzeiten schenken oder testamentarisch vermachen zu müssen, um ihr ewiges Seelenheil zu erwerben. „Denn das Almosen löscht die Sünde wie Wasser das Feuer" heißt es wiederholt in den einleitenden Worten frommer Schenkungen. Die Geistlichkeit bestätigte diese Auffassung durch Wort und That. Der Erzbischof Poppo von Trier war bei einer Schenkung für die

---

[1]) Lacomblet I Nr. 536.
[2]) L. c. Nr. 293.
[3]) Beyer I Nr. 151.
[4]) Beyer I Nr. 389 vom Jahre 1095.

Marienkirche daselbst darauf bedacht, „die Wunden seiner Sünde mit dem heiligen Balsam seiner Almosen zu pflegen". In einer Schenkungsurkunde für das trierische Domkapitel erklärte er, daß er durch nichts so sehr für das Heil seiner Seele sorgen könne, als wenn er mit seinen Gütern sich diejenigen geneigt mache, welche stets für seine Seele beten wollten. Ein Abt von Springiersbach erklärte in einer Urkunde, „daß alle Söhne der Kirche mit größtem Fleiße dafür Sorge tragen müssen, wie die Güter der Kirchen und die Besitzungen der Klöster bewacht und vermehrt werden können". Papst Innocenz II. äußerte in einer Urkunde vom Jahre 1142 für die Abtei Arnstein: „Allen Freunden des christlichen Glaubens gebührt es, die Religion zu lieben und den verehrungswürdigen Stätten samt den Personen, welche dem göttlichen Dienste gewidmet sind, im besonderen Maße gewogen zu sein." Erzbischof Heinrich I. von Mainz erklärte in einer Urkunde vom Jahre 1145, „daß es in diesen vergänglichen Dingen nichts nützlicheres, nichts angenehmeres, nichts für das Heil der Seele gewisseres gebe, als das zu vermehren, was den Dienern Gottes verliehen ist". In der Laienwelt fand diese Auffassung allseitigen Wiederhall. Das „Heil der Seele" oder „die Liebe zu Gott" war der Beweggrund unzähliger Schenkungen an Kirchen und Klöster. Nicht selten wurde außer dem eigenen Seelenheil auch das der verstorbenen Eltern und Vorfahren bezweckt. „Solange man in der gegenwärtigen Welt lebt, muß man denken und Sorge tragen, wie man seine Seele erretten und nach dem zeitlichen und sterblichen Leben in dieser Welt das ewige Heil finden kann", mit diesen oder ähnlichen Worten pflegte man den Text der Schenkungsurkunden einzuleiten. Im Jenseits erwartete man reichen Ersatz für die Entbehrungen zu finden, welche man sich hier auferlegt hatte. Darum wurde jenen Worten „für das Heil der Seele" meist der Zusatz beigefügt „und für die ewige Wiedervergeltung". Man legte „Kleines für Großes, Irdisches für Himmlisches, Hinfälliges für Ewiges auf den Altar des höchsten, allmächtigen Gottes", wie es in einer Urkunde für das Kloster Prüm vom Jahre 720 heißt. Auch Könige und Kaiser sprachen bei ihren Schenkungen die Hoffnung aus, daß sie für ihre Gaben Belohnung

im Jenseits finden würden. König Dagobert bestätigte im Jahre 646 ein von seiner Tochter in Trier gestiftetes und ausgestattetes Kloster in der Erwartung, daß diese Mildthätigkeit sowohl dem Zustande seines zeitlichen als auch zugleich für die Erwerbung des himmlischen Reiches förderlich sein werde. In derselben Absicht bestätigte der König Pippin im Jahre 760 dem Erzbischof Wiomad von Trier die Besitzungen und Rechte seiner Kirche. „Wir glauben, daß das zum Heil unserer Seele gereicht, was mir mit demütigem Sinne von vergänglichen Dingen dem Herrn geben", sagte derselbe König in einer Urkunde für die Abtei Prüm vom Jahre 762. König Karl sprach in einer Urkunde für das Kloster Otternburg vom Jahre 769 in derselben Weise das Vertrauen aus, „daß das, was wir den Orten der Heiligen geben und bewilligen, zur Vermehrung unseres Verdienstes und zur Sicherheit unseres Reiches beitragen wird." Mit den Worten: „Wenn wir für den Vorteil der Kirche wohlwollende und gerechte Sorge tragen, so wird uns dies, wie wir hoffen, in der ewigen Seligkeit wiedervergolten werden", begann Otto I. eine Bestätigungsurkunde für die Abtei Prüm vom Jahre 948. Otto III. erklärte in einer für das Stift Essen im Jahre 993 ausgestellten Urkunde, daß es der königlichen und kaiserlichen Würde wohl anstehe, „für die Wiedervergeltung eines ewigen Lohnes die Leitung der Klöster sorgfältig in Erwägung zu ziehen". Desgleichen fand es Heinrich II. als die wesentlichste Aufgabe seiner kaiserlichen Würde, für den Klerus und die geistlichen Kongregationen Sorge zu tragen, da durch die Gebete derselben seine zeitliche und ewige Glückseligkeit vermehrt werde, wie er in einer Urkunde für das Florinsstift in Koblenz vom Jahre 1016 erklärte. Nicht minder nahmen die nachfolgenden Kaiser, insbesondere auch Friedrich II. in seinen zahlreichen Urkunden auf ihr ewiges Seelenheil Bedacht. Der Pfalzgraf Wilhelm schenkte der Abtei Springiersbach im Jahre 1136 einen Wald, damit die Armen Christi, d. h. die Mönche „ihn dereinst in den ewigen Wohnungen mit einer erfreulichen Wiedervergeltung" empfangen sollten. In gleichen oder ähnlichen Worten hoben, bis zum Ausgange des Mittelalters, alle Urkunden, welche zu Gunsten von Kirchen und Klöstern ausgestellt wurden, die Absicht des Schenkers

hervor. Es waren feststehende, allgemein gültige Phrasen geworden, welche sich jahrhundertelang überall in dieser Weise wiederholten. Gerade dieser Umstand aber beweist am besten, wie allgemein gültig die in jenen Wendungen ausgesprochene religiöse Vorstellung war [1]). Wie unermeßlich der Reichtum gewesen sein mußte, welchen das Verlangen nach dem ewigen Seelenheil und die Hoffnung auf die Wiedervergeltung im Jenseits der Kirche zugeführt hat, geht wohl daraus hervor, daß die weitaus größte Zahl der uns erhaltenen Urkunden des Mittelalters bis in die ersten Jahrzehnte des zwölften Jahrhunderts in Schenkungen, Privilegienverleihungen oder Bestätigungen derselben für Kirchen und Klöster bestehen. Erst von jener Zeit ab enthalten die Urkunden mehr und mehr weltliche Geschäfte aller Art. Aber immer noch zahlreich wiederholen sich die frommen Schenkungen und Stiftungen „zum Heil der Seele und für die ewige Wiedervergeltung". Im dreizehnten Jahrhundert endlich werden die für Kirchen und Klöster ausgestellten Schenkungsurkunden seltener und beschränken sich schließlich in den folgenden Jahrhunderten auf vereinzelte Memoiren-, Anniversarien- und Messestiftungen.

Wo jedoch diese frommen Schenkungen den Ansprüchen des Klerus nicht genügten, half der letztere seinem Vermögensbesitze wohl durch ein anderes Mittel, nämlich die Urkundenfälschung nach. Im großen Stile hatte dies ja die Kirche in der sogenannten konstantinischen Schenkungsurkunde sowie in den karolingischen Schenkungsversprechen mit Erfolg versucht. Späterhin ahmten einzelne Kirchen und Klöster diese Fälschungen für den engeren Kreis ihrer Interessen nach. So wurden um die Wende des elften und zwölften Jahrhunderts in der Hamburg-Bremer Kirche Urkunden gefälscht, welche dem Anspruche derselben auf ein nordisches Patriarchat eine historische Grundlage verleihen sollten. Berühmt sind ferner auch die Urkunden der Abtei Brauweiler, welche um die Mitte des elften Jahrhunderts angefertigt wurden, um der Abtei gewisse Güter an der Mosel anzueignen.

[1]) Vgl. G. Uhlhorn, „Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter" S. 44 ff.

Vielfach waren diese Ausfertigungen unechter Urkunden allerdings nur eine formelle Fälschung, insofern dieselben eine Wiedergabe wirklich vorhanden gewesener, aber durch irgend welche Unfälle zerstörter Urkunden waren. Freilich wurde diese Wiedergabe nicht als solche erkenntlich gemacht. Die nachgemachten Urkunden sollten nicht als Ersatz für die verlorenen Originale, sondern als die letzteren selber gelten. Doch wurden des frommen Zweckes wegen mit solchen formellen Fälschungen nicht selten auch materielle verbunden, insofern in die späteren Abfassungen älterer echter Urkunden vorteilhafte Zusätze eingefügt wurden, welche in den letzteren nicht enthalten waren. Ein Beispiel dieses doppelten Betruges sind einige Urkunden des Paderborner Klosters Abdinghof, welche in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angefertigt wurden, nachdem der alte Urkundenbestand des Klosters durch Brand vernichtet war [1]). In einzelnen Fällen führte man den Betrug in noch viel dreisterer Weise aus. Man ließ den Eingang und Ausgang einer echten Urkunde stehen, radierte aber den dazwischen stehenden Text aus, um einen neuen und genehmeren hineinzusetzen. So erging es beispielsweise einer Urkunde Berengars für das Bistum Triest, ferner einer Urkunde Heinrichs III. vom Jahre 1054 für die Kirche zu Krems an der Donau [2]).

Indessen wuchs der Vermögensbesitz der Kirche auch ohne diese Fälschungen lediglich durch die religiöse Opferwilligkeit im Laufe der Jahrhunderte so gewaltig an, daß der Besitzstand der Staaten wie der Privaten zum größeren Teile aufgezehrt wurde. Die Könige schenkten sich für ihr ewiges Seelenheil arm an die Kirche. Insbesondere war dies im Deutschen Reiche der Fall, wo die Ergebenheit gegenüber der letzteren am ernstesten genommen wurde. Dieselbe universale Eroberungspolitik des Kaisertums, welche die politische Zersetzung des Reiches veranlaßte, hatte in

---

[1]) Vgl. R. Wilmanns, Die Urkundenfälschungen im Kloster Abdinghof und die vita Meinwerci in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte Bd. 34, S. 1—36.

[2]) Vgl. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter S. 183.

gleichem Maße die wirtschaftliche Schwächung der einheitlichen Reichsgewalt zur Folge. Eben diese Politik hatte die sächsischen Kaiser zu jenen verschwenderischen Schenkungen des Krongutes an die Bischöfe bestimmt. Die nachfolgenden Könige suchten daher der stetigen Abnahme der Reichsgüter Einhalt zu thun, indem sie mit den Schenkungen an die Kirche wenigstens etwas spärlicher verfuhren. Heinrich IV. äußerte offen seinen Unwillen über die aus dem Krongut reich gewordenen Prälaten: „Seht, die sind es, welche die Schätze meines Reiches besitzen und mich mit allen Meinigen in Armut gelassen haben", sagte er eines Tages zu seiner Umgebung mit Hinweis auf die Bischöfe und Fürsten [1]). Aber gerade unter seiner Regierung forderte die hierarchische Politik die zahlreichsten Opfer aus den Gütern des Reiches. Der Erzbischof Anno von Köln benutzte sein vormundschaftliches Regiment und die Unerfahrenheit des jungen Königs, um sich ein Neuntel aller Reichseinkünfte verschreiben zu lassen und beschwichtigte die neidischen Bischöfe durch weitere Verschwendungen aus dem Reichsgut. In dem späteren Kampfe zwischen dem Reiche und der Kirche fiel das Krongut massenhaft in räuberische Hände. Wenn die während dieses Streites der Krone widerrechtlich entzogenen Güter auch überwiegend in den Besitz der Fürsten und des Adels gelangten, so war der Verlust derselben doch jedenfalls durch die hierarchische Politik der Kurie veranlaßt worden. Die Verluste, welche die Krone während ihres Zerfalles mit dem Papsttume zu erleiden hatte, waren so groß, daß, wie die päpstlich gesinnte Partei der Sachsen in einem Briefe an Gregor VII. bemerkte, „in Zukunft unsere Könige mehr vom Raube als von den Einkünften des Reiches ihren Unterhalt werden nehmen müssen" [2]). Auch waren die direkten Besitzansprüche der Kirche ursprünglich derart, daß die Ausführung derselben die materielle Grundlage der Krone zerstört haben würde. Beanspruchte sie doch beim Beginn des Investiturstreites, daß die Reichslehen der Bischöfe mit

[1]) Bruno de bell. Sax. c. 63.

[2]) Bruno de bell. Sax. c. 108.

der vollzogenen geistlichen Weihe ohne weiteres in den Besitz derselben übergehen sollten, ein Anspruch, dessen Verwirklichung die unmittelbare Verfügung über den größten und wertvollsten Teil der gesamten Reichsgüter in die Hände der Kirche gelegt haben würde. Der Investiturstreit war also eine Frage von ebenso großer wirtschaftlicher wie politischer Bedeutung. Wenn die Kirche in diesem Punkte ihren Anspruch auch nicht durchsetzen konnte, so ist das deutsche Kaisertum doch jedenfalls ebensosehr an den wirtschaftlichen wie an den politischen Folgen des asketisch-hierarchischen Systemes zu Grunde gegangen. Das deutsche Königtum war durch die unmittelbaren wie mittelbaren Folgen des letzteren schließlich so sehr aller Mittel entblößt, daß es der durch König Rudolf I. begründeten Hausmacht bedurfte, um wiederum eine wirtschaftlich lebensfähige Existenz zu gewinnen. Die Begründung einer Hausmacht war in demselben Maße eine wirtschaftliche wie eine politische Erneuerung der deutschen Königtums.

Nicht minder als die materiellen Grundlagen des Staates bedrohte die asketisch-hierarchische Wirtschaftspolitik die materielle Existenz der Privaten. Der ungenannte Mönch von Herrieden veranschaulichte diesen Widerstreit zwischen den Interessen der kirchlichen und der privaten Wirtschaft an einem einzelnen Beispiele. Ueber den im Jahre 1042 verstorbenen Bischof Heribert von Eichstädt sagte er: „Derselbe Bischof aber und alle seine Nachfolger bauten entweder neue Kirchen oder neue Schlösser oder auch feste Burgen und indem sie dies bewerkstelligten, brachten sie zugleich das geringe Volk in die äußerste Armut“ [1]). Es war daher begreiflich, wenn der Klerus, insbesondere der auf die Vermehrung seines Vermögens am meisten bedachte Ordensklerus trotz seiner vielseitigen Verdienste und trotz des kirchlichen Glaubenseifers jenes Zeitalters keineswegs immer als willkommene Gäste angesehen wurde. Als der Erzbischof Philipp von Köln Cisterciensermönche auf den im Siebengebirge gelegenen Stromberg berief, war die ganze Nachbarschaft darüber in Aufregung, aus Furcht, in ihrem Güterbesitze von den Mönchen beinträchtigt

[1]) Anonym. Haserens. de episc. Eichst. c. 32.

zu werden[1]). Cäsarius von Heisterbach erzählte, daß, wenn irgendwo klösterliche Niederlassungen hätten gegründet werden sollen, die Weltleute aus Furcht vor der toten Hand geklagt hätten: „Diese Mönche sind gekommen, um uns und unsere Kinder auszuplündern“[2]).

Die Klagen über die Habgier des Klerus waren denn auch allgemein. Kaiser Friedrich II. nahm das gemeinschädliche Anwachsen des kirchlichen Reichtumes mit großer Besorgnis wahr. In einem Briefe an den König von England vom Jahre 1228 beklagte er sich über die Habsucht der römischen Kurie, welche Kaiser und Könige sich tributpflichtig zu machen suche, unerhörte Erpressungen wage und selbst die zu Gunsten der Armen und Fremden errichteten Stiftungen zu ihrem Vorteile verschlinge[3]). In noch bittereren Worten klagte Friedrich in seinem an alle Fürsten gerichteten Schreiben vom Jahre 1245 über die unersättliche Habgier der Kurie. Die englischen Magnaten forderten im Jahre 1245 den päpstlichen Legaten, welcher gekommen war, um im Königreiche eine Beisteuer von 10 000 Mark für die römische Kurie zu erheben, auf, binnen drei Tagen das Land zu verlassen, widrigenfalls sie ihn nebst seinem Gefolge töten würden. Als der Legat sich an den König wandte, wies der letztere die Berufung desselben zurück und schickte ihn schließlich mit den Worten aus dem Lande: „Der Teufel mag dich zur Hölle führen“[4]). Auf dem in demselben Jahre stattfindenden Konzile zu Lyon ließen die englischen Barone durch ihre Wortführer erklären, daß sie die „Gott und Menschen verabscheuungswürdigen Erpressungen“ der päpstlichen Legaten, welche jährlich mehr als 60 000 Mark aus England ausführten, nicht länger ertragen würden[5]). Die Pariser Akademie weigerte sich im Jahre 1255, die Dominikaner in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, und zwar unter anderen aus dem

---

[1]) Caes. Heist. dialog. mirac. dist. IV, 64.
[2]) Hom. II, 15.
[3]) Huill. Bréh. III, 49 f.
[4]) Math. Paris. hist. major. ed. W. Wats. Paris 1644, p. 445.
[5]) L. c. p. 451.

Grunde, weil sich dieselben in die Häuser schlichen und das Vermögen der Leute ausspürten [1]).

Auch die Dichtungen des Mittelalters äußerten in zahlreichen Stellen ihren Unwillen über die Habgier des Klerus. Als Innocenz III. im Jahre 1213 in den Kirchen Deutschlands Opferstöcke hatte aufstellen lassen, um eine Beisteuer für den Kreuzzug zu sammeln, während er zugleich Friedrich II. als Gegenkönig gegen Otto IV. berufen hatte, verfaßte Walther von der Vogelweide ein Spottgedicht, in welchem er den Papst mit folgenden Worten seine Absicht erklären ließ:

„ich hân zwên Almân (Deutsche) under eine krône brâht,
daz siz rîche stoeren, brennen unde wasten.
al die wîle fülle ich die kasten;
dort hân ich's in den stoc geleit, ir schaz wird aller mîn.
ir tiuschez silber vert in mînen welschen schrîn.
ir pfaffen, ezzent hûenr und trinkent wîn
unde lânt die tiutschen ..... vasten" [2]).

Die Behauptung des Papstes, für die Befreiung des heiligen Landes Geldbeiträge zu sammeln, hielt Walther für eine Täuschung.

„Ich waen des silbers wênic kumet ze helfe in gotes lant" [3]).

Hugo von Trimberg spottete in seinem „Renner":

„der bâbst ist sînen kinden holt
und nimt ir silber und ir golt" [4]).

Freidanks „Bescheidenheit" meinte, das Netz, mit welchem Petrus Fische gefangen habe, sei in Rom verachtet. Das römische Netz fange

„silber, golt, bürge und lant;
daz was sant Pêter unbekant" [5]).

Die bittersten Worte brauchte wohl der der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts angehörende provenzalische Dichter Peire Cardenal. „Könige und Kaiser, Herzöge, Grafen, Komtors und

---

[1]) Du Boulay historia univers. Parisiens. T. III, p. 288.
[2]) W. Willmanns, Walther von der Vogelweide S. 279.
[3]) Ebenda S. 280.
[4]) V. 9081 f.
[5]) Herausgeg. von Bezzenberger 152, 20 f.

Ritter pflegten ehemals die Welt zu regieren; jetzt üben Pfaffen die Herrschaft aus mit Raub und Verrat, mit Heuchelei, Gewalt und Ermahnung," sagte er in einem Gedichte [1]). „Aasvögel und Geier wittern nicht so leicht das modernde Fleisch, als Pfaffen und Prediger den Reichen," äußerte er in einem anderen Sirventes [2]). Bekannter ist die Strafrede, welche Dante auf seiner Höllenfahrt dem Papste Nikolaus III. hielt [3]), in deren Schlußworten er die konstantinische Schenkung, welche ja von ihm und seinen Zeitgenossen noch für eine geschichtliche Thatsache gehalten wurde, als die Ursache alles Uebels bezeichnete. Der Dichter Frauenlob äußerte sich in derselben Weise über die konstantinische Schenkung [4]).

Diese Urteile der Laien wurden durch zahlreiche Aeußerungen des Klerus hinlänglich bestätigt. Der Weltklerus beschuldigte den Ordensklerus und umgekehrt dieser den ersteren wegen seiner Habgier und Ueppigkeit. Sie machten sich gegenseitig sowohl den Reichtum an und für sich als den Genuß desselben zum Vorwurf. Doch fehlte es auf beiden Seiten auch nicht an Selbstanklagen. Lambert von Hersfeld äußerte in seinen Annalen zum Jahre 1071 über den Reichtum der Klöster: „Die Welt wunderte sich, woher die Quelle eines so großen Reichtums ströme, woher die Schätze des Krösus und Tantalus auf Privatleute sich gehäuft hätten und noch dazu auf solche Menschen, welche des Kreuzes Aergernis und das Zeichen der Armut trügen und lügnerischerweise behaupteten, daß sie außer ihrem täglichen Brote und ihrer Kutte nichts besäßen" [5]). Aehnlich urteilten die auf der lateranensischen Synode des Jahres 1123 versammelten Bischöfe über das Mönchstum. „Uns," erklärten dieselben dem Papste Calixt, „bleibt nichts mehr übrig, als Stab und Ring niederzulegen und den Mönchen zu dienen. Diese haben die Kirchen, die Höfe, die Ortschaften, die Zehnten, die Oblationen für lebende und tote. Mit Hintansetzung

[1]) Fr. Diez, Leben und Werke der Troubadours S. 447.
[2]) L. c. S. 449.
[3]) Inferno, canto 19, v. 90—117.
[4]) v. d. Hagen, Minnes. III, 363, Nr. 11 ff.
[5]) M. G. V, p. 189.

der Sehnsucht nach dem Himmel begehren sie unersättlich nach den Rechten der Bischöfe und die, welche die Welt mit ihren Begierden verlassen haben, hören nicht auf, gierig nach weltlichen Dingen zu haschen." In heiligem Zorn eiferte Bernhard von Clairvaux in seiner Schrift „Apologie an den Abt Wilhelm von St. Theoderich" gegen die Reichtümer und die Ueppigkeit der Cluniacenser. In dem Kapitel über die verschwenderische Pracht der Gotteshäuser rief er ihnen das harte Wort zu: „Auf Kosten der Armen ergötzen sich die Augen der Reichen" [1]). In einem anderen Kapitel derselben Schrift sagte er: „Ich will lügen, wenn ich nicht einen Abt sah, der sechzig Pferde und mehr in seinem Gefolge führte. Man würde beim Anblick der Vorüberziehenden vermutet haben, nicht Väter der Klöster, sondern Burgherren, nicht Leiter der Seelen, sondern Fürsten vor sich zu haben. Es wurde der Befehl gegeben, Servietten, Becher, Schüsseln, Leuchter und Quersäcke, welche nicht mit Lagerstroh, sondern mit einem ganzen Bettstaat vollgepfropft waren, herbeizuholen. Kaum geht ein solcher Prälat vier Meilen von seiner Wohnung, ohne mit seinem ganzen Hausrat ausgerüstet zu sein, als gälte es zum Heere zu reisen oder eine Wüste zu passieren, in der man die notwendigsten Dinge nicht auftreiben kann" [2]). Der auf der Synode zu Mainz im Jahre 1261 versammelte Klerus äußerte seinen Unwillen über die Habgier und den Reichtum der Klöster mit einer alttestamentlichen Kraft des Ausdrucks. Zahlreiche Pfarreien, die größten Güter und Renten hätten die Mönche an sich gezogen. Man verglich das Mönchstum mit dem Behemoth im Buche Hiob [3]), der den ganzen Jordan mit seinem Munde ausschöpfen wolle. Ihm, dem Weltklerus, sei nur eine dürftige Nachlese geblieben.

Aber auch der Weltklerus wurde wegen seiner Verweltlichung oft mit harten Worten getadelt. Eine dem Bernhard von Clairvaux zugeschriebene Anrede, welche derselbe auf dem Konzil zu Rheims gehalten haben sollte, sagt von den Geistlichen: „Sie sind Diener

[1]) K. 12.
[2]) Opp. t. I, p. 541 f. Parisiis 1719.
[3]) K. 40, V. 18

Christi und huldigen dem Antichrist. Daher stammt, wie wir täglich sehen, jene buhlerische Pracht, jene schauspielerische Haltung und jener königliche Aufwand, daher das Gold an den Zäumen, an den Sätteln und Sporen. Daher stammen die von Speisen und Pokalen glänzenden Tische, daher die Gastmähler und die trunkenen Gelage, daher Zither, Lyra und Flöte, die gefüllten Keller, die vollen Vorratskammern, die Salbenfässer und strotzenden Geldbeutel. Von dieser Art sind und wollen sein die Vorsteher der Kirchen, die Dekane, Bischöfe und Erzbischöfe." Diese Leute weiden nicht die Herde des Herrn, sondern schlachten und verschlingen sie [1]). „Herrschen sie nicht wie Könige, diese stolzen Priester, indem sie in ihrem kirchlichen Dienste statt nach dem Himmlischen zu trachten, schnödem irdischen Gewinne ohne Rast nachjagen," klagte Gerhoh von Reichersperg [2]). Der Kanonikus Konrad von Megenberg bezeichnete in seinem „Buch der Natur" die Geistlichen als Kapaune. „Sie, d. h. „unser prelâten und ander pfaffen" sind, sagte er, „unperhaft (d. i. unfruchtbar) in gaistlichen werken, wan si machent niht gaistlicher kind; wolt got daz si der leipleichen auch niht machten" [3]). In seinem Kapitel über die Bienen klagte er mit Bezug auf die Geistlichkeit: „ach got, wie wênig der peinen (Bienen) ze unsern zeiten ist! ez sint all peinen ze websen (Wespen) und zuo harniz (Hornissen) worden" [4]). Diese Vorwürfe über die gemeinschädliche Habgier des Klerus, welcher als Gegenbild die Armut Christi und seiner Apostel vorgehalten wurde, wiederholten sich von allen Seiten so häufig, daß der im Jahre 1334 verstorbene Papst Johannes XXII. es schließlich für zeitgemäß hielt, um jenen lästigen Hinweis zu beseitigen, die Ansicht, daß Christus und die Apostel besitzlos gewesen seien, als ketzerisch zu verwerfen.

Endlich kam auch die Wohlthätigkeitspflege des Mittelalters zunächst der Kirche zugut, insofern die religiöse Behandlung der-

---

[1]) Ad clerum in concilio Remensi congregatum, opp. t. II, p. 754 f.
[2]) De aedificio dei.
[3]) Herausgeg. von Fr. Pfeiffer 1861, S. 197.
[4]) S. 294.

selben zur Folge hatte, daß die Armen- und Krankenpflege ihren Weg durch die Kirche nahm. Schon die alte Kirche hatte gelehrt, daß dasjenige Almosen, welches durch ihre Vermittlung an die Armen gelangte, einen höheren gottesdienstlichen Wert habe, als dasjenige, welche der Geber unmittelbar den Armen spendete [1]). Insbesondere pflegte man die zu Gunsten der Armen errichteten testamentarischen Schenkungen der Kirche zu überweisen, indem man die letztere mit der Ausführung derselben beauftragte. Es geschah dies um so mehr, als solche Schenkungen zumeist mit den Memorien- und Anniversarienstiftungen verbunden wurden. Der Testator pflegte zugleich mit dem für seine Seelenmesse ausgesetzten Legate der Kirche oder dem Kloster, in welchem sein Gedächtnis gefeiert werden sollte, ein Kapital oder ein Grundstück zu vermachen, deren Geld- oder Naturalienrente an dem Tage der Seelenmesse unter eine bestimmte Anzahl von Armen verteilt werden mußte. Oder aber es wurden die für die Armen ausgesetzten Legate den Kirchen und Klöstern zum Nutzen der mit denselben verbundenen Armen- und Krankenspitäler vermacht. Bis gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts war die Kirche auch die einzige Institution, welche eine genügende Sicherheit für die Ausführung mildthätiger Stiftungen bieten konnte [2]). Das ewige Seelenheil war der Ausgang und die Kirche das Ziel aller religiösen Liebesthätigkeit des Mittelalters.

Das Verhältnis zwischen der wirtschaftlichen Lage der Kirche und der Laienwelt erhielt gewissermaßen eine sinnbildliche Darstellung in der kirchlichen und weltlichen Architektur jener Zeit. Zu derselben Zeit, in welcher die Schlösser der Fürsten und des Adels finstere, eng und winkelig gebaute, aufs dürftigste ausgestattete Kastelle waren, in welcher ferner die bürgerlichen Häuser selbst der größten und reichsten Städte fast durchgehends aus Holz oder Fachwerk erbaut und mit Stroh oder Schindeln gedeckt waren,

---

[1]) Vgl. G. Ratzinger, „Geschichte der kirchlichen Armenpflege," 1. Auflage, S. 55.

[2]) Vgl. G. Uhlhorn, „Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter" S. 132 ff.

errichtete man die großen romanischen und gotischen Dome, die wegen der Erhabenheit des Gedankens, der Großartigkeit ihrer Raumverhältnisse, der Schönheit und des Reichtums ihrer Arbeit bis zur Stunde die klassischen Vorbilder des Kirchenbaus geblieben sind. Wie eine winzige, zerbrechliche Spielware lagerten zu den Füßen dieser gewaltigen Dome die Häuser einer mittelalterlichen Stadt.

---

4. Der Widerstand gegen die wirtschaftlichen Grundsätze der religiösen Theorie.

Der ideale Gottesstaat würde aber erst dann in vollem Umfange verwirklicht worden sein, wenn die Kirche die alleinige Eigentümerin aller liegenden und beweglichen Güter und also die Quelle aller wirtschaftlichen Werte geworden wäre, wie sie die Quelle alles Rechtes und aller staatlichen Gewalt zu sein erstrebte, um alsdann ihrerseits alle Güter in der Form des Lehens, der Pacht, des Darlehens und der Spende in das Volksleben wieder zurückführen zu können. So weit aber der thatsächliche Vermögensstand der Kirche von diesem Ziele entfernt war, so weit war die Wirklichkeit des christlichen Gottesstaates von der idealen Gestalt desselben unterschieden. Der Abstand also zwischen der Wirklichkeit und der abstrakten Idee des Gottesstaates war selbst in den Zeiten der höchsten kirchlichen Machtstellung ein unendlich großer.

Wie der Staat des Mittelalters vor dem asketisch-hierarchischen System der Kirche nur bis zu einer gewissen Grenze zurückwich, so ließen auch die wirtschaftlichen Interessen dasselbe nicht bis zu seinen letzten Folgerungen zur Geltung gelangen. Auch auf dem Gebiete der wirtschaftlichen Produktion und Konsumtion wiederholte sich derselbe Widerstreit zwischen den notwendigen Bedingungen der Selbsterhaltung und dem logischen Zwange der Idee wie auf dem Gebiete der staatlichen Machtverhältnisse.

Doch war diese Gegenwehr der wirtschaftlichen Interessen keineswegs gegen das religiöse Lehrsystem gerichtet. Vielmehr ver-

meinte dieselbe noch mehr auf dem Boden der kirchlichen Glaubenslehre zu stehen, als die wirtschaftlichen Machtbestrebungen der Kirche und stellte die letzteren, wie jene mitgeteilten Aeußerungen über den wachsenden Reichtum des Klerus wiederholt hervorhoben, als verwerfliche Abirrungen von der Armut Christi und seiner Apostel dar. Daß aber bei der nirgends in Zweifel gezogenen Gleichstellung von Kirche und göttlicher Offenbarung die wirtschaftliche Gütervermehrung der Kirche der einzige Weg war, um der Armut Christi nachzufolgen, daß also unter dieser Voraussetzung die wirschaftliche Machtstellung der Kirche eine logisch notwendige Folge des asketischen Prinzips der Nachfolge Christi war, zog jene aus den Interessen der wirtschaftlichen Selbsterhaltung hervorgegangene Gegenwehr nicht in Betracht. Der Trieb der materiellen Selbsterhaltung wirkte auch hier mächtiger als die Logik des Systems und führte erfolgreich über die letzteren hinweg. Die völlige Durchführung des asketisch-hierarchischen Systems scheiterte auch hier an der unentrinnbaren Naturgewalt der menschlichen Sinnlichkeit. Aus dem Widerstreit jener beiden Kräfte, der religiösen Idee auf der einen und der materiellen Naturgewalt auf der anderen Seite, ergab sich auch auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens eine zwischen beiden vermittelnde Richtung als der leitende Grundsatz des praktischen Verhaltens. Wie hinsichtlich der Keuschheit, so stellte die Kirche auch hinsichtlich der evangelischen Armut eine Stufenreihe der Vollkommenheit auf. Die letztere ermöglichte es, die weitesten Zugeständnisse an die irdische Bedürftigkeit des Menschen zu machen, ohne doch das höchste Maß der christlichen Vollkommenheit, die bedingungslose Welt- und Selbstverleugnung preisgeben zu müssen. Der Widerstand der Weltlichkeit gegen die wirtschaftlichen Grundsätze der Kirche blieb also nicht ohne wesentliche Rückwirkung auf das religiöse System, wenngleich er das letztere gar nicht zu berühren beabsichtigte.

Und zwar bezogen sich die Zugeständnisse des religiösen Geistes an die wirtschaftlichen Existenzbedingungen sowohl auf die Arbeit als auf das Eigentum. Wenn die übersinnliche Religiosität der Kirche die Arbeit an und für sich auch nur als ein Hindernis in der Fürsorge für das ewige Seelenheil betrachten und derselben

nur darum einen Wert beilegen konnte, weil sie als ein Schutzmittel gegen sündhafte Begierden erschien, so waren die materiellen Lebensbedingungen doch so zwingend, daß die Kirche jenen Standpunkt der reinen Idee verlassen und der Arbeit auch einen Wert für die materielle Lebenserhaltung beimessen mußte. Freilich geschah dieses Zugeständnis nur zögernd und ließ dasselbe das innere Widerstreben gegen das Schwergewicht der irdischen Verhältnisse noch deutlich durchblicken. Thomas von Aquino erkannte ausdrücklich an, daß die Arbeit nicht allein religiöser Zwecke, der Zügelung sinnlicher Begierden und der Erwerbung von Mitteln zur Almosenspende wegen heilsam, sondern in erster Linie auch zur Beschaffung des Lebenunterhaltes erlaubt sei, wenigstens für denjenigen, der sonst keine Mittel besitze [1]). Da aber der Erwerb des Lebensunterhaltes sich nur auf das Notwendige beschränken und keinen Ueberfluß erstreben sollte [2]), so war hierdurch dem Besitze und folglich auch der Arbeit immerhin nur ein geringer Spielraum gewährt. Einen sehr heftigen Widerspruch ferner erregte die von den Dominikanern und Franziskanern verteidigte Lehre über die Verdienstlichkeit des Bettelns auf Seiten der Pariser Universität. Der Streit zwischen beiden Parteien nahm eine solche Ausdehnung und Heftigkeit, daß König und Papst mit in denselben hineingezogen wurden. Wilhelm von St. Amour predigte in Paris öffentlich gegen die Lehre der Bettelmönche und bezeichnete mit Berufung auf die heilige Schrift [3]) das Betteln als eine Todsünde für denjenigen, der körperlich imstande sei zu arbeiten [4]). Ebenso wie hinsichtlich der Arbeit konnte sich die asketische Pädagogik auch hinsichtlich des Besitzes nicht durchweg behaupten. Obwohl das Sondereigentum als eine Folge der Sünde erschien und es demnach denen, welche sich der Nachfolge Christi in vollem Umfange befleißigen sollten, den Mönchen streng untersagt war, Privateigentum zu besitzen, so hat doch die Kirche niemals daran denken

[1]) Summa theol. II, 2, quaest. 187, art. 3; quaest. 55, art. 6.
[2]) L. c. quaest. 118, art. 1.
[3]) 1. Thessalonicher 4, V. 11.
[4]) Du Boulay, histor. universitat. Parisiens. t. III, p. 295, 318 f.

können, dieses Verbot zu verallgemeinern. Selbst nicht einmal dem Weltklerus konnte der Besitz von Privatvermögen untersagt werden.

Auch die der Kirche so verhaßten Geldgeschäfte ließen sich trotz aller Verbote nicht beseitigen, in erster Linie das Zinsgeschäft. Die oft wiederholten Verbote des letzteren beweisen am besten das massenhafte Vorkommen desselben. Willigte doch sogar die wegen ihres strengen Büßerlebens heilig gesprochene, aus dem belgischen Huy stammende Juetta im Interesse ihrer Kinder ein, daß ihr Vater ihr Barvermögen auf Zinsen auslieh. Die Legende suchte Juetta zu entlasten, indem sie der Erzählung dieses Umstandes die Bemerkung hinzufügte, daß viele und ehrenhafte Männer dasselbe gethan hätten, weil das Zinsennehmen zur damaligen Zeit als eine sehr verzeihliche Sünde oder gar nicht als solche aufgefaßt worden wäre [1]). In der Zeit aber, in welcher Juetta lebte, war das Zinsverbot seit Jahrhunderten anerkannt und allgemein eingeführt. Denn Juetta starb im Jahre 1228. Da sich jedoch bei der strengen Verfolgung des Zinsgeschäftes das letztere nicht ohne Gefahren betreiben ließ, so strebte das Verkehrsbedürfnis nach einem gesetzlich gestatteten Auswege aus dieser Zwangslage. Das längst bestehende Rentengeschäft bot hierzu den nächstliegenden Anhaltspunkt. Und zwar wurde dasselbe dem Verkehre dadurch zweckdienlicher gemacht, daß die Naturalrente in eine Geldrente umgewandelt wurde. Seit dem Ausgange des dreizehnten Jahrhunderts pflegte der Häuserzins wenigstens teilweise und seit dem vierzehnten Jahrhundert auch die Bodenrente allmählich in Geld entrichtet zu werden. Sodann beseitigte die wirtschaftliche Entwicklung die Schranke der Unkündbarkeit, indem zunächst dem Schuldner die Ablösung der Rente gestattet wurde. Dadurch hatte das Rentengeschäft den Charakter eines Kaufvertrages insoweit überwunden, daß es sich nur noch durch die Gebundenheit des Gläubigers von dem Zinsgeschäfte unterschied. Freilich hielt sich die Ausdrucksweise des Rentenkaufes noch fest, als auch dem Gläubiger die Kündigung des Kapitals längst gestattet war und

[1]) Bolland. ad 13. Jan. I, 868.

sich demnach das reine Zinsgeschäft entwickelt hatte. Noch Urkunden des achtzehnten Jahrhunderts wiederholten nicht selten die Ausdrucksweise jener alten Rentenbriefe, in welchem nicht ein Darlehen gegen einen bestimmten Zins ausgeliehen, sondern eine Geldsumme als Kaufpreis für eine bestimmte Rente ausgezahlt wurde. Ferner ließ sich der geschäftliche Umsatz der Güter nicht völlig der kaufmännischen Spekulation entziehen. Die Absicht des Mittelalters, den Preis der wirtschaftlichen Werte nicht nach dem Maße der vorhandenen Güter und nach dem auf dieses Maß begründeten Verhältnisse von Angebot und Nachfrage, sondern nach festen Taxen bestimmen zu wollen, war ein vergebliches Ringen gegen ein wirtschaftliches Naturgesetz. An dem unwiderstehlichen Zwang der Naturgewalt mußte die transcendente Wirtschaftspolitik des Mittelalters scheitern. Allenfalls vermochte die letztere durch ihre Taxenordnungen das Herabsinken der Preise in Zeiten einer guten Ernte und höchstens auch das Aufsteigen der Preise in den Zeiten einer mittleren Ernte zu verhindern. Nur dann also konnte jenes Prinzip der Wertbestimmungen innegehalten werden, wenn keine besondere Veranlassung zu einer Abweichung von demselben gegeben war. In Zeiten des Mangels oder der Not aber, das heißt also für solche Verhältnisse, für welche jene Taxen eigentlich erlassen waren, mußte sich jenes Prinzip des Mittelalters als völlig machtlos erweisen. Die sich so oft wiederholenden Taxenordnungen der mittelalterlichen Magistrate beweisen, ein wie starkes Widerstreben sich gegen den Zwang der festen Preise regte und wie das Schwergewicht der natürlichen Preisbestimmung nach dem Maße der vorhandenen Güter und dem Verhältnisse von Angebot und Nachfrage im letzten Grunde doch immer wieder den Güterverkehr des Mittelalters beherrschte. Die Wirtschaftspolitik des Mittelalters ist daher niemals eine reine Naturalwirtschaft gewesen. Wenn der Grund und Boden auch den Hauptwert der privaten wie der staatlichen Wirtschaft bildete, so blieb doch das Geld das beliebteste Tauschmittel des Güterverkehres.

5. Die Gesellschaftslehre.

Die Vorstellungen des religiösen Glaubens über den Ursprung und Charakter des Staates wie des Eigentums bildeten die Grundlage für die Gesellschaftslehre des Mittelalters. Indem dieselben Herrschaft und Eigentum als dem Urzustande des Menschen widerstreitende, nur durch den Sündenfall verursachte Erscheinungen auffaßten, verneinten sie die Gegensätze von hoch und niedrig, frei und unfrei, reich und arm und demnach ihrem eigentlichen Sinne nach auch die auf diese Gegensätze aufgebauten gesellschaftlichen Stände. Das diesen Voraussetzungen vollkommen entsprechende gesellschaftliche Idealbild wäre demnach eine dem Range und Besitze nach unterschiedslose Gleichstellung aller Menschen gewesen, wie eine solche dem jüdischen Mythus zufolge anfänglich auch bestanden hatte. Wie dem Urzustande ein gesellschaftlicher Standesunterschied unbekannt war, so lag auch der christlichen Erlösung ein solcher fern. Wie alle Menschen aus derselben Schöpferhand hervorgegangen waren, so sollten auch alle ohne Unterschied der Erlösung von Sünde und Tod teilhaftig werden.

Mit dem Hinweis auf diese Gleichheit der Menschen vor Gott hat denn auch die Kirche auf eine möglichste gegenseitige Gleichheit derselben hinzuwirken gesucht. Berthold von Regensburg redete den ungerechten Gewalthaber ins Gewissen, daß er denjenigen unterdrücke, „den got alse wol geschaffen hât als dich und in als wol nâch im gebildet hât als dich und im als wol lîp unde sêle hât gegeben als dir und in alse wol mit sîme tôde erlôst hât als dich“ [1]). Die auf ihre adelige Geburt und ihren Reichtum stolzen Edlen wies er darauf hin, daß Gott allein auf Tugend sehe. „Tugent ist bezzer dan edelkeit und rîchtuom, wan der ermeste kneht der tugent hât, ist gote lieber dan alle künige und herzogen, die untugenthaft sint und aller der rîchtuom, den sie hânt, daz sie den allen durch got gaeben, sô waere gote ein almuosen oder ein pater noster lieber von

[1]) Berthold von Regensburg Bd. 1, S. 89.

einem armen knehte, der tugenthaft waere und einen haller niht haete“ [1]). In der Einheit des religiösen Glaubens sollten die ständischen Gegensätze ihren versöhnenden Ausgleich finden. Der aristokratische Charakter der mittelalterlichen Gesellschaft erhielt sein Gegengewicht in dem demokratischen Prinzip der christlichen Religiösität. Demnach wirkte die Kirche von Anfang an dahin, die großen Gegensätze der mittelalterlichen Gesellschaft möglichst zu versöhnen, indem sie nach oben hin die Willkür der Machthaber zu brechen und dem Gesetze zu unterwerfen, nach unten hin aber die Härten der Abhängigkeitsverhältnisse zu mildern und die unfreien Leute aus dem Bereiche des Sachenrechtes herauszuheben suchte. Den bestehenden, von Ungerechtigkeit und Irrtum durchsetzten Ordnungen der Gesellschaft wurden die Ordnungen des göttlichen Reiches als das ideale Vorbild entgegengehalten. So stellte beispielsweise Berthold von Regensburg die Engelchöre als das Vorbild für die Gliederung der menschlichen Gesellschaft hin. Wie die Engel sich in zehn Chöre teilten, so sollte nach seiner Ansicht die menschliche Gesellschaft aus derselben Zahl von Ständen oder Chören bestehen. Die Geistlichen, Weltgeistliche und Ordensgeistliche stellten ihm zufolge die beiden höchsten Stände dar. Nach ihnen folgte als dritter Stand der Adel, welcher Kaiser, Könige, Herzöge, Grafen, Ritter und Herren in sich begriff. Die verschiedenen Innungen der Handwerker bildeten die folgenden sechs Stände „in dem nidern himelriche der heiligen kristenheit“ [2]). Den zehnten Chor der Christenheit sollten eigentlich die Spielleute bilden, die „gumpelliute, giger unde tambürer“. Doch waren dieselben nach der Ansicht Bertholds von der Christenheit abtrünnig geworden, wie ja auch der zehnte Teil der Engel von Gott abgefallen war. Die beiden ersten Chöre nun, die Geistlichen, sollten die übrigen leiten „mit geistlichem rehte unde gerichte unde mit geistlicher lêre, mit bihte unde mit predigen unde mit ander guoter lêre“ [3]). Auch Sachsen- und

[1]) L. c. Bd. II, herausgeg. von Strobl, S. 177.
[2]) Berthold von Regensburg, Bd. 1, S. 150.
[3]) L. c. S. 142.

Schwabenspiegel suchten die gesellschaftlichen Stände aus dem Gesichtspunkte der christlichen Heilsgeschichte zu begreifen. Beide Spiegel gliederten die Gesellschaft nach Analogie der sieben Weltalter in sieben Stände oder Heerschilde. Der König hebt den ersten Heerschild, die Bischöfe, Aebte und Aebtissinnen heben den zweiten, die Laienfürsten den dritten, die freien Herren den vierten, die schöffenbar Freien oder Mittelfreien den fünften, die Dienstmannen den sechsten, alle übrigen, nicht eigenen Leute den siebenten Schild [1]). Die sieben Weltalter der beiden Spiegel aber bedeuteten die Stufen, in welchen sich nach der allgemeinen Annahme des Mittelalters die göttliche Offenbarung in der menschlichen Geschichte vollzog. Die Sozialpolitik der Kirche zielte also darauf hin, die Gesellschaft gewissermaßen zu einer Allegorie der himmlischen Welt zu gestalten.

Wie nun vor dem Auge Gottes die Unterschiede der von Menschenhänden aufgebauten Stände jegliche Bedeutung verloren, so mußten auch vor dem Richterstuhle der mit der Stellvertretung Gottes betrauten Kirche alle Unterschiede der Stände als gegenstandslos verschwinden. Die von der Kirche aufgestellten Rechtsnormen beanspruchten deshalb den Charakter eines gemeinen und zwar nicht eines subsidiären, sondern eines absolut gemeinen Rechtes. Das kanonische Recht hatte eine zwingende Geltung für alle in das kirchliche Rechtsgebiet hineingezogenen Verhältnisse und Stände. Die Kirche unterwarf ihrem Recht das gesamte Volksleben ohne Unterschied des Standes und Berufes. Den dem kirchlichen Gebote zuwiderhandelnden König traf dieselbe Strafe wie den geringen Mann, der sich eine gleiche Uebertretung hatte zu Schulden kommen lassen. „Den Hohen wirst du richten wie den Geringen und bei dir gilt kein Ansehen der Personen," schrieb Innocenz III. an den französischen Klerus mit Bezug auf seine richterliche Autorität über den König von Frankreich. Die transcendente Socialpolitik wies demnach dem Klerus die höchste Stelle an in dem System der christlichen Gesellschaft, wie dies Berthold von Regensburg in den oben mitgeteilten Worten ja

[1]) Sachsensp. Landr. 1, Art. 3; Schwabensp. Landr. § 2.

auch ausdrücklich gefordert hatte. Die von der Kirche erstrebte Rechtsgleichheit aller gesellschaftlichen Stände bedeutete nichts anderes, als die gleichmäßige Unterordnung aller Stände unter die göttliche Autorität des geistlichen Standes. Die ideale Gestaltung der Gesellschaft, das heißt eine ganz nach dem Vorbilde des himmlischen Gottesreiches aufgebaute Gesellschaft würde also die Begründung einer Reihe dem Range wie dem Besitze nach völlig gleichstehender und gleichmäßig dem Priesterstande unterstellter Berufsstände bedingt haben.

Doch war der Zwang der praktischen Lebensverhältnisse viel zu mächtig, als daß die Kirche daran denken konnte, auf diesem Standpunkte der reinen Idee zu beharren. Die Erwägung, daß bei der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen eine gesellschaftliche Ordnung ohne jene ständische Gliederung von hoch und niedrig, arm und reich eine Unmöglichkeit sei, nötigte die Kirche, auf eine völlige Ausgleichung der Gesellschaft zu verzichten und jenen ständischen Unterschieden eine beschränkte Geltung zu gewähren. Wohl konnte die Kirche durch den Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott die Härten der verschiedenen Abhängigkeitsverhältnisse zu mildern suchen. Aber eine Uebertragung der religiösen Gleichstellung auf die irdische Welt war so wenig möglich, daß die Kirche den Versuch einer praktischen Ausführung derselben gar nicht anstellte. Sie ist, gebunden durch den Zwang der praktischen Verhältnisse, sich selber über die socialen Folgerungen ihrer religiösen Theorie nicht einmal klar geworden. Sie hat sich niemals Rechenschaft darüber gegeben, daß die Aufhebung aller ständischen Rangstufen eine notwendige Schlußfolgerung ihrer Lehren über den Ursprung und den Charakter der Herrschaft und des Eigentumes war. Sie hat es überhaupt unterlassen, ihre Socialpolitik eingehend und systematisch zu begründen. Wie hart der Widerstand war, welcher dem demokratischen Gleichheitsbestreben der Kirche bisweilen entgegengestellt wurde, mag aus einem Gedichte des Provenzalen Bertram von Born erhellen, welches in dem Gedanken schwelgt, die der Herrschaft des Adels wiederstrebenden reichen Bürger zu vertilgen und den nach Wohlhabenheit und Unabhängigkeit verlangenden Bauern

in hartherzigster Weise zu unterdrücken. „Rassa," wandte er sich zum Schlusse an den Grafen Gottfried von Bretagne, „das boshafte Gesindel, des Betrugs und des Wuchers, des Stolzes und des Unmaßes voll, ist nicht länger zu ertragen. Es verachtet Gott, Redlichkeit und Gerechtigkeit und will den Adam nachmachen; Gott sende ihm Unheil" [1])! Daß auch die thatsächlichen Verhältnisse von dem Ideale der Kirche weit entfernt waren, wenn auch nicht in dem von dem erwähnten Dichter gewünschten Maße, zeigt die wirtschaftspolitische Geschichte des Mittelalters in reichstem Maße. Ebenso wie auf dem Gebiete der staatlichen und wirtschaftlichen Interessen fügte sich daher die Kirche auch in der socialen Frage den Machtverhältnissen der bestehenden Zustände, indem sie die Rangordnung der Stände anerkannte. „Wer solte uns den acker bûwen, ob ir alle herren waeret? Oder wer wolte uns die schuohe machen, ob dû waerest als dû woltest?" fragte Berthold von Regensburg diejenigen, welche mit ihrem Stande unzufrieden waren [2]). „Haete uns got alle ze herren gemachet, sô waere diu werlt unverrihtet (ungeordnet) unde würde ouch selten wol unde rehte stende in dem lande" hielt er in einer anderen Predigt den Ungenügsamen entgegen [3]). Die Kirche nahm zu der Gesellschaft dieselbe Stellung ein wie zum Staate. Wie der Zwang der thatsächlichen Lebensverhältnisse die Kirche veranlaßte dem Staate eine gewisse Duldung zu gewähren unter der Bedingung, daß er seine Macht den Zwecken des göttlichen Reiches unterordnete, obwohl der weltliche Staat eigentlich in dem letzteren keinen Raum haben konnte, so ließ sie aus dem gleichen Grunde die gesellschaftlichen Stände bestehen unter der Bedingung, daß dieselben dem Priesterstande unterstellt würden, obwohl die ständischen Unterschiede an und für sich der Kirche nur als eine Folge der Sünde erschienen und demgemäß in ihren Gottesstaat nicht hinein gehörten. Die Anerkennung der ständischen

---

[1]) Mahn, Die Werke der Troubadours Bd. 1, S. 306 f.; Fr. Diez, Leben und Werke der Troubadours S. 231.

[2]) Berthold von Regensburg Bd. 1, S. 14.

[3]) L. c. S. 271.

Rangordnung unter dem Vorbehalte der geistlichen Leitung bildete also die Mittellinie, welche sich aus jenem Widerstreite zwischen dem Ideale der religiösen Metaphysik und dem Selbsterhaltungstriebe der weltlichen Stände ergab.

Aber auch dieses Ziel ließ sich in der Wirklichkeit nur sehr unvollkommen erreichen. Die thatsächliche Geltung des geistlichen Standes blieb sehr weit hinter der in der theoretischen Konstruktion des gesellschaftlichen Systems geforderten Stellung zurück. Auch die Ueberordnung des geistlichen Standes über die anderen gesellschaftlichen Stände scheiterte an dem Machtbewußtsein der Aristokratie sowie an den wirtschaftlichen Interessen und dem Freiheitssinne des Bürgertums. Wenn der Dichter Barthel Regenbogen, ein Zeitgenosse Frauenlobs, mit den Worten:

„der pfaffe, ritter, bûman, die drie, die sölten sîn gesellen“ [1])

dem Gleichheitsgrundsatze der Kirche beipflichtete, so doch keineswegs der von der letzteren geforderten Ausnahmestellung des Klerus, da er jenen Grundsatz auch auf diesen ausdehnte. Hatten doch auch der Sachsenspiegel und selbst der so kirchlich gesinnte Schwabenspiegel in der von ihnen aufgestellten Reihenfolge der Stände den geistlichen Stand keineswegs in die erste Stelle gerückt. Der ideale christliche Gottesstaat ist daher auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen des Mittelalters nur zu einem geringen Teile verwirklicht worden. An dem thatsächlichen Bestande der gesellschaftlichen Verhältnisse hat die Kirche nichts zu ändern vermocht. Ihre Wirkung blieb im allgemeinen darauf beschränkt, daß sie die Ueberspannung derselben nach oben und unten hin mäßigte und innerhalb der gegebenen Verhältnisse ein alle Stände mit gleichem Maße richtendes Sittengesetz zur Geltung brachte.

---

[1]) v. d. Hagen, Minnes. Tl. 2, S. 309, 1.

V. Das Recht.

1. Das bürgerliche Recht.

Die Grundlage der antiken Volksrechte war die Idee des nationalen Staates gewesen. Zwar waren diese Rechtsordnungen der alten Völker mit religiösen Vorstellungen vielfach durchflochten. Da aber die letzteren nichts anderes als den Kultus der nationalen Staatsidee bezweckten, so führten die in den Rechtsordnungen der antiken Welt ausgesprochenen religiösen Vorstellungen im letzten Grunde auf die Idee des nationalen Staates zurück. Das sakrale Recht bildete nicht allein bei den Römern, sondern bei den antiken Völkern überhaupt einen Teil des öffentlichen Rechtes. Desgleichen lagen dem germanischen Rechte mannigfache religiöse Vorstellungen zu Grunde. Doch führten dieselben hier nicht minder als in den antiken Volksrechten auf die Idee der Familie und des staatlichen Gemeinwesens zurück. Seit der Christianisierung der Germanen und namentlich seit der Regierung Karls des Großen wurden jedoch die Vorstellungen der christlichen Glaubenslehre, welche ihre Beziehung nicht auf den weltlichen Staat, sondern auf den übersinnlichen Gottesstaat nahmen, in das germanische Recht aufgenommen. Seit dieser durch die karolingische Gesetzgebung erfolgten Rezeption der religiösen Idee des Christentums erschien das Recht nicht mehr als eine mit dem Staate entstandene und den Zwecken des letzteren unterstellte, sondern vielmehr als eine jeder staatlichen Gewalt voraufgehende und als Naturgesetz der menschlichen Vernunft von Gott einge-

schriebene Ordnung. Mit der Erschaffung des Menschen führte Gott das Naturrecht ein, heißt es in den einleitenden Worten zu den Beschlüssen des Wiener Konzils vom Jahre 1267 [1]). Nicht also der Staat, sondern Gott war die Quelle des Rechtes. „Got ist selve recht," sagte der Sachsenspiegel. „Got ist recht und recht komt von got," lehrte das auf der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts niedergeschriebene „kleine Keyserrecht [2])."

Die bestehenden Rechtsordnungen freilich waren keineswegs mit jenem von Gott begründeten Naturrechte gleich. Vielmehr waren dieselben erst nach dem Sündenfalle und mit der Einführung des Staates entstanden. Seit dem Sündenfalle „gaben sich die Menschen ihrer Bedürftigkeit wegen gewisse Rechtsordnungen," erklärte das erwähnte Wiener Konzil [3]). Dem Naturrechte wohnte demnach eine göttliche, den geltenden Rechten hingegen lediglich eine menschliche Autorität inne. Das erstere war demnach dem letzteren übergeordnet und konnte daher grundsätzlich von diesem nicht verdrängt werden. Unter dem Einflusse der menschlichen Sünde war dies jedoch thatsächlich geschehen. Die positiven Rechte der verschiedenen Nationen waren alle mehr oder weniger von dem ursprünglichen und reinen Naturrechte abgewichen. Doch hatte sich in dem Völkerrechte, das heißt in der Gesamtheit derjenigen Gesetze, welche sich in den positiven Rechten aller Völker gleichmäßig wiederholten, noch ein Zusammenhang mit jenem ursprünglichen, allen Menschen gemeinsamen, göttlichen Naturrechte erhalten. Es war demnach eine der wesentlichsten Aufgaben des der Kirche anvertrauten göttlichen Stellvertretungsamtes, das ursprüngliche Naturrecht in seinem vollen Umfange wiederherzustellen und die durch die menschliche Sünde verursachten Verdunkelungen desselben zu beseitigen. Und zwar stand dieses von der Kirche wiederhergestellte Naturrecht seiner göttlichen Herkunft gemäß nicht unter, sondern über den staatlichen Zwecken. Die letzteren bildeten nicht die Norm des Rechtes,

[1]) M. G. IX, 699.
[2]) Lib, I, c. 1.
[3]) L. c.

sondern umgekehrt, das Naturrecht war die Norm der vom Staate zu erstrebenden Zwecke.

Die von der Kirche vorgefundenen Grundlagen des mittelalterlichen Rechtes waren das römische und das germanische Recht. Beiden gegenüber setzte sich die religiöse Anschauung nach zwei Richtungen hin durch, indem sie teils die vorhandenen rechtlichen Grundsätze festhielt und in einer ihrem Geiste entsprechenden Weise fortentwickelte, teils die ihrem religiösen Systeme widersprechenden Anschauungen und Rechtsinstitute umbildete oder gänzlich beseitigte. Zunächst machte sich der religiöse Gedanke des kanonischen Rechtes in den allgemeinen Bestimmungen desselben über die persönliche Rechtsfähigkeit geltend. Indem das Verhältnis des Menschen zu Gott die Grundlage desselben bildete, konnten die staatlichen und gesellschaftlichen Unterschiede keine, die allgemeine Rechtsfähigkeit beeinflussende Bedeutung gewinnen. Während das römische Recht die Rechtsfähigkeit im wesentlichen von dem Besitze des römischen Bürgerrechtes, das germanische von dem Besitze der persönlichen Freiheit innerhalb der Volksgenossenschaft abhängig machte, fielen für das kanonische Recht diese Bedingungen weg. Aus demselben Grunde aber stellte die Kirche eine andere Bedingung der vollen persönlichen Rechtsfähigkeit auf, nämlich die kirchliche Gemeinschaft und Rechtgläubigkeit. Dem von der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen, der größeren Exkommunikation Verfallenen waren, sagt die Summa des Sylvester de Prierio, „die Pforten der Würden nicht geöffnet". Er war von jedem öffentlichen Amte, insbesondere vom richterlichen Amte, ausgeschlossen. Papst Nikolaus I. machte dem oströmischen Kaiser Michael im Jahre 865 Vorwürfe, daß diese Vorschrift der apostolischen Kanones von ihm nicht beachtet und in seinem Reiche Exkommunizierte zu Richtern erwählt würden. Kaiser Friedrich II. bestätigte den Rechtsgrundsatz der Kirche, indem er in einer Konstitution vom Jahre 1220 den Exkommunizierten die Fähigkeit zur Ausübung des richterlichen Amtes entzog. Desgleichen war die Rechtsfähigkeit zur Klage wie zum Zeugnis nicht allein an die natürlichen Bedingungen des Alters, des Geschlechtes, der Zurechnungsfähigkeit und der bürgerlichen Unbescholtenheit, sondern auch an die der Rechtgläubigkeit und

der kirchlichen Gemeinschaft gebunden. Der Exkommunizierte war demnach weder zur gerichtlichen Klage noch zum gerichtlichen Zeugnis befähigt [1]). Selbst die Verteidigung vor Gericht wurde den Exkommunizierten nicht zugestanden. Sie konnten ferner weder ein rechtsgültiges Testament errichten, noch eine Erbschaft antreten. Am schwersten wurden die Häretiker von den bürgerlichen Rechtsfolgen der Exkommunikation betroffen, insofern dieselben außer mit jenen Nachteilen, auch noch mit der Konfiskation ihrer Güter bestraft wurden. Sie waren, wenn sie nicht binnen Jahresfrist Genugthuung geleistet hatten, von selbst infam, d. h. bürgerlich rechtlos.

Als den Zweck des bürgerlichen Rechtes betrachtete die Kirche die Verwirklichung des dem ursprünglichen sündenlosen Naturzustand wiederherstellenden jenseitigen Gottesstaates. Demgemäß erstrebte sie die rechtliche Ordnung des Menschen zur Güterwelt nicht aus den natürlichen wirtschaftlichen Bedingungen der letzteren, sondern aus den übernatürlichen Gesetzen ihrer jenseitigen Welt zu gestalten. Von diesem Standpunkte aus wirkte sie bestimmend ein auf das Gebiet des Sachen- und Vertragsrechtes. Die Bedeutung des Eigentums- und des Vertragsrechtes setzte sich in Beziehung zur transcendenten Bestimmung des Menschen. Im letzten Grunde war die transcendente Lehre der Kirche dem Eigentumsbegriffe überhaupt abgeneigt, weshalb sie das individuelle Eigentumsrecht für den Ordensklerus, als den Vertreter der vollkommenen christlichen Lebensführung, vollständig beseitigte. Eine völlige Ausschließung vom Privateigentum erreichte sie ferner für gewisse, in engerer Beziehung zum kirchlichen Leben stehende Gegenstände. Die Kirche suchte daher den römisch-rechtlichen Begriff der sakralen Gegenstände, der res divinae, res sacrae und sanctae weiter auszudehnen, indem sie alle dem Gottesdienste geweihten und in ihrem Eigentum stehenden Güter und Gegenstände dem Privaterwerb entzog. Da aber der Zwang des praktischen Lebens zu mächtig war, als daß sie die Verneinung des Privateigentums allgemein

[1]) Vgl. hierzu u. a. die Summe des Sylvester de Prierio Tl. 1, S. 362 ff.

hätten durchsetzen können, so gewährte sie eine bedingte Anerkennung des letzteren, indem sie zugleich ihre grundsätzliche Stellung zu demselben festhielt. Und zwar fand die Kirche diesen Ausweg aus dem Widerstreite zwischen der praktischen Notwendigkeit und der strengen Logik ihres Systems dadurch, daß sie dort, wo sie das Privateigentum selbst nicht beseitigen konnte, dasselbe wenigstens seinem Inhalte und seiner Ausübung nach so viel als möglich einzuschränken suchte. Die volle Anwendung des Eigentumsbegriffes widersprach der Gleichstellung der Menschen vor Gott. Daher verdrängte die Kirche zunächst die Grundsätze des römischen und germanischen Rechtes über Sklaven und Kriegsgefangene und suchte den Menschen aus dem Sachenrecht herauszuheben. Bezüglich des dem freien Verkehre belassenen Eigentumes machte sie ihre Auffassung geltend, indem sie sowohl auf den Inhalt als den Erwerb des Privateigentumes einwirkte. Den Inhalt, das heißt den Umfang der im Eigentumsbegriffe enthaltenen Befugnisse und Nutzungsrechte anlangend, nahm sie von den Nutzungen des Eigentumes einen Teil für religiöse Zwecke in Anspruch. Sie erreichte dies durch die Auferlegung von Zehnten, welche sie unter Berufung auf den alttestamentlichen Levitenzehnten als eine göttliche Einrichtung bezeichnete und von jedem nutzbaren Eigentum forderte.

In gleicher Weise war die Kirche bestrebt, ihren religiösen Grundsätzen hinsichtlich des Eigentumserwerbes Geltung zu verschaffen. Da ihr zufolge ein unrechtmäßiger Besitz eine Sünde war, so konnte derselbe durch den Zeitverlauf, welcher nach römischer Anschauung Mängel des Rechtserwerbes heilte, niemals rechtmäßig werden. Daher dehnte die Kirche das Erfordernis des redlichen Glaubens, welchen das römische Recht nur für den Erwerb durch Ersitzung, nicht aber durch Klagenverjährung verlangte, auch auf letzteren aus. Papst Innocenz III. erklärte in dem berühmten Synodalbeschluß vom Jahre 1215 [1]), „weil alles, was nicht in gutem Glauben geschieht, Sünde ist, soll jede

[1]) Cap. 20, X, de praescript.

nicht in redlichem Glauben erfolgte Verjährung ungültig sein". Während ferner das römische Recht den guten Glauben nur für den Beginn der Ersitzung forderte und das Hindernis des bösen Glaubens auf Seiten des ersten Ersitzers nicht gegen den Rechtsnachfolger des letzteren wirken ließ, forderte derselbe Synodalbeschluß, „daß jeder Ersitzer in keinem Momente der Verjährungszeit das Bewußtsein des Besitzes einer fremden Sache haben dürfe". Dieselbe Bestimmung wurde auf jeden Rechtsbesitz, insbesondere den Erwerb von Dienstbarkeiten (Servituten) durch Verjährung ausgedehnt. Noch weniger erkannte die Kirche den durch gewaltthätige Entsetzung eingetretenen Rechtszustand an, welcher im praktischen Leben des Mittelalters eine so hohe Bedeutung hatte. Sie gab in solchen Fällen nicht nur gegen denjenigen, welcher sich gewaltthätig in Besitz einer Sache gesetzt hatte und dessen Erben, sondern auch gegen dritte Besitzerwerber, welche von der gewaltthätigen Entsetzung des früheren Besitzers Kunde hatten, das Rechtsmittel der Spolienklage. Um unberechtigten Eingriffen in das Eigentum dritter Personen die Möglichkeit des Erfolges noch mehr zu erschweren, suchte das kanonische Recht die kurzen Verjährungsfristen der geltenden Rechte, welche oft nur Jahr und Tag für den Erwerb durch Ersitzung verlangten, zu verdrängen und die zehn-, beziehentlich zwanzig- und dreißigjährigen Verjährungsfristen des römischen Rechtes einzuführen. Hinsichtlich ihrer eigenen Güter war die Kirche bekanntlich noch vorsichtiger, indem sie für die Ersitzung derselben durch Laien einen vierzigjährigen, für die der römischen Kirche insbesondere einen hundertjährigen ununterbrochenen Besitz zur Bedingung machte. Die Lehre des kanonischen Rechtes über die Verjährung ging auch, wenn gleich nur vereinzelt, in das weltliche Recht über. Der Schwabenspiegel forderte für fahrendes Gut drei Jahre, für liegendes Gut unter Anwesenden zehn, unter Abwesenden zwanzig Jahre, jedoch unter der ausdrücklichen Voraussetzung eines fortgesetzten guten Glaubens[1]). Wenn diese gesetzlichen Bestimmungen des kanonischen Rechtes

[1]) Landr. § 56.

dem Eigentum und dem Besitze einen erheblich höheren Schutz verliehen, als die des römischen und des germanischen Rechtes, so war dies mehr der notwendige Erfolg als der beabsichtigte Zweck der kirchlichen Gesetzgebung. Der letzteren war es vielmehr zunächst nur darum zu thun, dem Umstande vorzubeugen, daß eine Sünde jemals die Ursache eines rechtmäßigen Vermögensbesitzes werden könne.

In derselben Weise wie die Kirche auf das Gebiet der dinglichen Rechte einwirkte, bestimmte sie auch das Obligationenrecht, das heißt den Erwerb durch Vertrag. Nach dem älteren römischen Rechte hatten nur diejenigen Verträge eine rechtlich bindende Kraft, welche in einer bestimmten gesetzlichen Form geschlossen waren. Die formlosen Verträge legten daher den Parteien keine klagbare Verpflichtung auf. Erst das spätere Kaiserrecht durchbrach den strengen Formalismus der Kontrakte, indem es in zahlreichen Fällen von einer bestimmten Form des Vertragsabschlusses absah. Doch erkannte das römische Recht mit dieser Abschwächung des alten Formalismus nicht im entferntesten die Rechtsgültigkeit der formlosen Verträge als allgemeinen Grundsatz an. Auch das ältere deutsche Recht forderte eine bestimmte Stipulationsform oder Leistung als Bedingung für die Verbindlichkeit der Verträge. Die Vertragslehre des kanonischen Rechtes hingegen suchte ihre Grundlage in der religiösen Idee der Kirche und zwar in dem göttlichen Naturrechte des sündlosen Urzustandes, welches mit ungetrübter Klarheit im menschlichen Bewußtsein gestanden und darum keines Uebereinkommens, keiner schriftlichen Feststellung, keiner besonderen gesetzlichen Formen bedurft hatte. Eine Willenseinigung zweier Menschen erforderte damals keine rechtliche Sicherstellung, da das gegebene Wort heilig und unverletzlich war. Dieser naturrechtliche Standpunkt, nach welchem jede erklärte Willensübereinstimmung zweier Personen einen Vertrag begründete, war der Standpunkt der kanonischen Vertragslehre. Nach Maßgabe dieses idealen Naturrechtes erklärte das kanonische Recht das ohne jede Form gegebene Versprechen als ausreichenden Grund für die Entstehung eines obligatorischen Vertrages. Nicht die Stipulation, sondern jedes formlose Versprechen begründete, wie Thomas von Aquino

erklärte, eine natürliche Verpflichtung [1]). Ebenso erklärte der Apparatus Innocenz' IV. den ohne Stipulation abgeschlossenen Vertrag für eine natürliche Verpflichtung [2]). Auch die späteren Juristen des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, wie zum Beispiel Baldus von Ubaldis und Raphael Cumanus erkannten eine naturrechtliche Verbindlichkeit als die Folge jedes formlosen Vertrages an. Die Nichtbefolgung des dem Vertrage zu Grunde liegenden Versprechens war eine Lüge und ein Bruch des göttlichen Naturrechtes. Der Bruch eines formlosen Vertrages war darum nicht minder eine Sünde gegen Gott, als der Bruch eines in bestimmten gesetzlichen Formen geschlossenen Vertrages. Denn „Gott macht keinen Unterschied zwischen der einfachen Rede und dem Eide", erklärte die Glossa und die Summa des Heinrich von Segusia. Das Interesse des ewigen Seelenheiles war also der entscheidende Grund, welcher das kanonische Recht veranlaßte, die Bedingung des römischen und germanischen Rechtes für die Verbindlichkeit der Verträge aufzugeben und die Verbindlichkeit der formlosen Verträge als allgemeinen Grundsatz aufzustellen [3]).

In viel höherem Maße als auf das Sachen- und Obligationenrecht hat sich der Einfluß des kanonischen Rechtes auf das Familienrecht erstreckt, insofern dasselbe nach Maßgabe der religiösen Idee der Kirche die Grundsätze des römischen und germanischen Rechtes hinsichtlich der Zweckbestimmung der Ehe, der Eheschließung und Ehetrennung, sowie der der Ehe entgegenstehenden Hindernisse und der von derselben ausgeschlossenen Verwandtschaftsgrade wesentlich umgestaltet und ergänzt hat. Diese Bedeutung des kanonischen Rechtes für das Eherecht des Mittelalters ist, soweit dasselbe in dem Zusammenhange der vorliegenden Fragen überhaupt in Betracht kommt, in dem Abschnitt über die Familie erörtert worden.

Wie die Ehe, so betrachtete die Kirche auch das Erbrecht,

---

[1]) Summa theol. sec. sec. qu. 88, art. 3.

[2]) Zu cap. 13, X, de judiciis.

[3]) Vgl. hierzu: L. Seuffert, Zur Geschichte der obligatorischen Verträge, Nördlingen 1881.

insbesondere die Testamentserrichtung als eine mit ihrer religiösen Heilsidee in unmittelbarem Zusammenhange stehende Angelegenheit. Deshalb mußte sie zunächst bestrebt sein, die ihrer religiösen Idee widerstreitenden Grundsätze der geltenden Rechte hinsichtlich der Erbfolge und der Testamentserrichtung zu beseitigen. Da nun ferner die letzte Willenserklärung des Menschen vom Standpunkte der Kirche aus für das ewige Seelenheil desselben von entscheidender Bedeutung sein mußte, so betrachtete sie es als ihre positive gesetzgeberische Aufgabe, für die Testamentserrichtung solche gesetzliche Formen zu schaffen, welche dem religiösen Charakter derselben möglichst entsprechend waren. Diese religiösen Zwecke veranlaßten die Kirche in erster Linie das freie Verfügungsrecht des Erblassers über seinen Nachlaß zu sichern, weil der Erblasser nur unter dieser Bedingung imstande war, seine letzten Anordnungen in einer sein Seelenheil berücksichtigenden Weise zu treffen. Nur war dem germanischen Rechte ein testamentarisches Erbrecht ursprünglich überhaupt unbekannt. Vielmehr wurde nach germanischem Rechte die Erbfolge lediglich durch die Blutsverwandtschaft bestimmt, so daß also der Erblasser ein freies Verfügungsrecht über seinen Nachlaß nicht besaß. Der Erblasser konnte ohne Zustimmung der Erben nur über seine fahrende Habe und auch über diese nur mit Ausschluß des Heergerätes und der Gerade letztwillig verfügen. Wegen dieser Gebundenheit desselben, welche die frommen Schenkungen an die Kirche sehr erschwerte, war das germanische Erbrecht für die letztere nicht annehmbar. Vielmehr verdammte der Papst Gregor XI. den Artikel des Sachsenspiegels [2]), welcher jenen Grundsatz des germanischen Erbrechtes aufstellte, weil derselbe nach den Ausführungen des Augustinerprovinzials Klenke den Schenkungen an die Kirche hinderlich und deshalb dem göttlichen Gebote widerstreitend war. Hingegen recipierte das kanonische Recht die Grundsätze des römischen Erbrechtes, weil dieses mit einigen, durch das notwendige Interesse der Familie gebotenen Einschränkungen, dem Erblasser die freie testamentarische Verfügung über seinen Nachlaß gewährte.

---

[1]) Landr. 1, 52.

Aus denselben religiösen Beweggründen war das kanonische Recht bestrebt, das testamentarische Verfügungsrecht möglichst weiten Kreisen zu verleihen und nur solche dasselbe ausschließende Hinderungsgründe gelten zu lassen, welche aus eben demselben religiösen Zwecke erwuchsen. Daher erkannte sie den den Sklaven und Unfreien die Testier- und Successionsfähigkeit absprechenden Grundsatz des römischen Rechtes nicht an. Da die Unfreiheit für sie keine Einschränkung der allgemeinen Rechtsfähigkeit zur Folge haben konnte, so erkannte sie vielmehr allen Menschen das Recht der Erbfolge und Testamentserrichtung zu, soweit die anderen hierzu erforderlichen gesetzlichen Bedingungen erfüllt wurden. Auch haben einige Synoden diesen Grundsatz des kanonischen Rechtes in ihrem Sprengel als gültiges Recht erklärt. Die Synode zu Magdeburg vom Jahre 1266, sowie die Synode zu London vom Jahre 1328 erkannten wenigstens die Testamentserrichtung als ein allgemeines Recht an, die Londoner Synode mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Unfreien. Statt dessen machte die Kirche die Testierfähigkeit und Erbfolge von der Rechtgläubigkeit abhängig, welche sie ja überhaupt als eine Bedingung der allgemeinen Rechtsfähigkeit aufgestellt hatte. Bereits Theodosius hatte die Häretiker und Apostaten von dem Rechte der Erbfolge ausgeschlossen. Nach dem kanonischen Rechte war die Testamentserrichtung, sowie die Erbfolge eines Häretikers auch eine thatsächliche Unmöglichkeit, da das Vermögen desselben der Strafe der Konfiskation verfiel. Der Häretiker konnte ebensowenig als Zeuge einer Testamentserrichtung zugezogen werden. Desgleichen sprach das kanonische Recht den Wucherern die Testierfähigkeit ab, solange dieselben nicht Genugthuung geleistet oder wenigstens versprochen hatten. In diesem Sinne entschied sich auch die Synode zu Bourges vom Jahre 1286. Die Synode zu Forli vom Jahre 1286, zu Benevent vom Jahre 1378 entzogen den Wucherern außerdem die Möglichkeit der Testamentserrichtung, indem sie verboten, denselben zu diesem Zwecke als Zeuge oder Notar behilflich zu sein.

Auch hinsichtlich der Frage, ob den unehelichen Kindern ein Erbanspruch an den Nachlaß ihrer natürlichen Eltern zu gewähren sei, war der religiöse Gesichtspunkt des kanonischen Rechtes ent-

ſcheidend, während das römiſche Recht dieſelbe vom Geſichtspunkte der väterlichen Gewalt aus beantwortet hatte. Dem römiſchen Rechte zufolge waren demnach die Konkubinenkinder von einem Erbanſpruch gegenüber ihrem natürlichen Vater ausgeſchloſſen, weil ſie der Gewalt des letzteren nicht unterworfen waren. Da nun die Mutter eine ſolche Gewalt nicht beſaß, ſo wurde den natürlichen Kindern der Mutter gegenüber ein Erbanſpruch verliehen. Das kanoniſche Recht hingegen ſchloß die Konkubinenkinder auch von einem Erbanſpruch an die Mutter aus, weil dieſelben aus einer unerlaubten, dem göttlichen Gebote widerſtreitenden Verbindung hervorgegangen waren.

Aus den gleichen religiöſen Erwägungen nahm das kanoniſche Recht ferner die Mitwirkung der Kirche bei Errichtung der Teſtamente in Anſpruch, indem ſie zu dieſem Zwecke die Zuziehung eines Geiſtlichen forderte. Viele Synoden haben ſich um die Durchführung dieſer Beſtimmung bemüht, ſo z. B. eine Synode zu Caſhel vom Jahre 1171, zu Narbonne vom Jahre 1227, zu Toulouſe vom Jahre 1229, zu Rouen vom Jahre 1231, zu Arles vom Jahre 1234, zu Trier vom Jahre 1310. Die Synode zu Toulouſe erklärte ſogar jedes ohne Zuziehung eines Geiſtlichen errichtete Teſtament für ungültig. Mit Rückſicht auf das Seelenheil des Teſtators gewährte das kanoniſche Recht ferner für die zu frommen Zwecken errichteten Vermächtniſſe eine beſondere Erleichterung, indem es für dieſen Fall nur zwei Beweiszeugen, welche auch Weiber ſein konnten, verlangte. Die von einigen weltlichen Behörden geſetzlich vorgeſchriebene Begrenzung der für fromme Zwecke ausgeſetzten Legate wurde von den Synoden zu Aſchaffenburg im Jahre 1292 und zu Mainz im Jahre 1310 bei Strafe des Bannes und Interdiktes unterſagt.

Aus dem Geſichtspunkte des ewigen Seelenheiles geſtattete das kanoniſche Recht ferner, daß ein Hausſohn, welcher nach römiſchem Rechte nur über das peculium castrense und quasi castrense teſtamentariſch verfügen konnte, mit Einwilligung des Vaters auch über das peculium adventicium rechtsgültig ſolle teſtieren dürfen. Im Intereſſe der Ausübung ihres ſeelſorgeriſchen Amtes verlangte die Kirche außerdem von jedem Teſtamente die ſogenannte

kanonische Portion. Eine englische Synode zu London vom Jahre 1268 erhob mit Berufung auf eine ältere, durch weltliches Gesetz bestätigte Verordnung auch von der Hinterlassenschaft aller ohne Testament Gestorbenen eine bestimmte Quote zu frommen Zwecken. Dem Bischof wurde eine Aufsicht über die Vollziehung der Testamente vorbehalten. Auf ihn sollte das Recht der Testamentsvollstreckung übergehen, wenn die Exekutoren des Testamentes trotz voraufgegangener Ermahnungen von Seiten des Bischofs säumig zu Werke gehen würden. Die längste Frist, welche den Exekutoren gewährt wurde, betrug ein Jahr, vom Tode des Testators ab gerechnet. Für alle Verfügungen zu frommen Zwecken waren die Bischöfe bereits nach justinianeischem Rechte die gesetzmäßigen Testamentsvollstrecker.

2. Das Strafrecht.

Viel bedeutender noch als auf dem Gebiete des Civilrechtes war der Einfluß der Kirche auf das Strafrecht und den Strafprozeß des Mittelalters. Da das Strafrecht die Wiederherstellung der gestörten Rechtsordnung bezweckt, so ergab sich vom Standpunkte des Mittelalters als leitender Gedanke desselben die Wiederherstellung der durch verbrecherische Handlungen gestörten Rechtsordnung des christlichen Gottesstaates. Dieser transcendente Zweck des Strafrechtes kam in allen Bestimmungen desselben hinsichtlich der prozessualischen Beweismittel, der strafrechtlichen Gründe für die verbrecherische Qualität der Handlungen wie endlich hinsichtlich der Strafmittel zum Ausdruck.

Zunächst stützten sich die prozessualischen Beweismittel, welche für die Urteilsfindung die thatsächliche Feststellung ergeben sollten, auf die Vorstellungen des religiösen Glaubens. Und zwar nahm man zu dem letzteren in allen den Fällen seine Zuflucht, in welchen der Beweis durch Zeugen, den Augenschein oder durch gerichtliche Urkunden nicht erbracht werden konnte. Man erwartete, daß in solchen Fällen Gott selbst die Wahrheit kund machen werde und

wandte sich deshalb unmittelbar an seine Hilfe. Die für solche Fälle eingeführten gerichtlichen Beweismittel waren der Reinigungseid, der Zweikampf und das Gottesurteil, welche aus dem altgermanischen Gerichtsverfahren übernommen wurden. In dem Eide setzte der Beklagte sein ewiges Seelenheil zum Pfand für seine Unschuld ein. In manchen Fällen mußte der Eid des Beklagten durch eine größere oder geringere Zahl von Eideshelfern bestärkt werden, welche beschwören mußten von der Wahrheit der Aussage des Beklagten überzeugt zu sein. Der Zweikampf ferner war als gerichtliches Beweismittel nicht eine Anrufung der Gewalt, des Rechtes des Stärkeren [1]), sondern der göttlichen Gerechtigkeit. Man erwartete, daß Gott selber den wahren, dem menschlichen Richter nicht erkennbaren Sachverhalt offenkundig machen und derjenigen Partei den Sieg verleihen würde, auf deren Seite das Recht war. Man wollte durch den Kampf nicht die größere kriegerische Kraft erproben, sondern das Recht zu erkennen suchen. „Dâ von ist der kamph gesetzet, daz ez niemen weiz wan got eine; unde dâ von suln wir got getriwen, daz er ez ze rehte scheide", lehrte der Schwabenspiegel [2]). In diesem Sinne wurde der Zweikampf gestattet von Kaiser Otto I. im Jahre 967 zum Beweise für die Echtheit einer Urkunde, von Heinrich II. im Jahre 1019 zur Reinigung vom Verdachte eines Kapitalverbrechens, von Heinrich III. im Jahre 1054 zur Reinigung von der Anklage des Giftmordes und der Felonie, von Friedrich I. im Jahre 1156 zum Beweise für den Stand der Notwehr bei einem während des Landfriedens begangenen Totschlage. Ebenso wie der Zweikampf konnte auch das Gottesurteil dann in Anwendung kommen, wenn der Beweis des Rechtes auf anderem Wege nicht erbracht werden konnte. Hier erwartete man wie dort, daß bei den mit kochendem Wasser oder glühenden Eisen angestellten Proben durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu Gunsten der Unschuldigen, das Recht offenbar gemacht werde.

---

[1]) Wie Planck in seinem Werke, „Das deutsche Gerichtsverfahren des Mittelalters" Bd. 2, S. 146, meint.

[2]) K. 340.

Die Kirche freilich verwarf wiederholt die Zulassung des Zweikampfes sowie des Gottesurteiles im gerichtlichen Beweisverfahren. Doch berief sie sich für die Verneinung dieser Beweismittel ebenso auf einen religiösen Beweggrund wie die weltliche Gesetzgebung für die Zulassung derselben. Sie bezeichnete jene Beweismittel als eine vermessene Herausforderung Gottes zur Vollziehung eines Wunders und als eine Gefährdung des Seelenheiles für die besiegte Partei. Statt dessen legte sie dem Beklagten in den Fällen, in welchem der Beweis auf keine andere Weise geführt werden konnte, den Reinigungseid und eine Bestärkung des letzteren durch Eideshelfer auf. Wenn demnach die Kirche den Zweikampf und das Gottesurteil aus dem Strafverfahren zu beseitigen suchte, so machte sie doch jedenfalls durch die Einführung des Eides an Stelle jener Beweismittel die richterliche Entscheidung nicht minder von der Berufung auf die göttliche Gerechtigkeit und das ewige Seelenheil abhängig. Der transcendente Charakter der prozessualischen Beweismittel wurde also durch das Verbot des Zweikampfes und des Gottesurteiles keineswegs vermindert.

Noch grundsätzlicher und allgemeiner als in den Bestimmungen über die gerichtlichen Beweismittel kam der religiöse Geist des Mittelalters in der gesetzlich ausgesprochenen Voraussetzung für die Strafbarkeit einer Handlung wie in den gesetzlichen Gründen für die thatsächliche Bestrafung der Verbrechen zum Ausdruck. In ersterer Hinsicht bemaß das Mittelalter unter dem Einflusse der die innerliche Gesinnung des Menschen abwägenden christlichen Religiösität die Strafbarkeit einer Handlung nicht mehr wie das ältere germanische Recht nach ihrem objektiven Thatbestande, sondern nach dem dem letzteren zu Grunde liegenden subjektiven Willen. Der Auffassung des kanonischen Rechtes zufolge erhielt eine Handlung den Charakter eines Verbrechens nicht durch ihren objektiven Erfolg, sondern nur durch die mit dem letzteren verbundene verbrecherische Gesinnung. So lange einer Handlung eine verbrecherische Absicht nicht zu Grunde lag, war überhaupt kein Verbrechen vorhanden, auch wenn der äußere Erfolg der Handlung sich von dem Erfolge einer in verbrecherischer Absicht begangenen Handlung nicht unterschied. Die innere Gesinnung

war der einzige Maßstab des mittelalterlichen Strafrechtes für die sittliche Beurteilung einer Handlung. Und zwar sah das Strafrecht so sehr von dem äußeren Erfolge, dem objektiven Thatbestande ab, daß es die verbrecherische Absicht dem Verbrechen völlig gleichstellte, und also bereits dort das letztere als vorhanden annahm, wo die erstere noch nicht aus sich herausgetreten und noch gar nicht zur Ausführung gelangt war. Wer also, lehrte das kanonische Recht mit den Worten Christi, nur ein Weib ansieht ihrer zu begehren, der hat schon in seinem Herzen die Ehe gebrochen. Wer ferner eine Behauptung beschwört, die er selber für falsch hält, die dennoch aber auf Wahrheit beruht, begeht einen Meineid. Denn „das Wort ist es nicht, sondern das Bewußtsein, welches jemanden zum Meineidigen macht“ [1]). Andererseits sprach das Strafgericht des Mittelalters denjenigen von aller Verantwortlichkeit frei, der einen dritten in seiner Person oder seinem Vermögen geschädigt hatte, ohne daß demselben in irgend einer Weise die Verschuldung einer solchen Schädigung zur Last gelegt werden konnte. „Niemandem wird eine Schuld beigemessen, als die er wissentlich begangen hat“, erklärte das kanonische Recht [2]). Derjenige also, der wider seinen Willen einen Totschlag begangen hat, kann für den letzteren nicht zur Strafe gezogen werden. Auch derjenige, der gegen seinen Willen zu einer verbrecherischen Handlung gezwungen wird, kann für diese nicht verantwortlich gemacht werden. Eine Jungfrau, welche mit Gewalt entehrt worden ist, hört darum nicht auf eine Jungfrau zu sein. Desgleichen waren solche äußerlich gesetzwidrigen Handlungen, zu welchen der Thäter durch einen Irrtum verleitet oder bei welchen die rechtliche Qualifikation der Handlung durch die Mitwirkung eines Irrtums beeinflußt wurde, entweder völlig straflos oder minder strafbar. Auch wurden die in solchen Fällen sich an die betreffende Handlung oder Bestrafung anschließenden Rechtsfolgen in anderer Weise als sonst bestimmt. Beispielsweise wurden im Falle der Putativehe, des Inceſtes und der ungültigen Ehe

[1]) Decr. pars II, caus. XXII, qu. 2, c. 3.
[2]) Decr. pars II, caus. XV, qu. 1, c. 10.

die schweren Rechtsnachteile, welche ein derartiges Verhältnis nach sich zog, für den getäuschten oder im Irrtum befangenen Teil, sowie für die aus den ungültigen Verbindungen erzeugten Kinder aufgehoben oder gemildert. Diese Auffassung führte auch zu einer sehr milden Beurteilung derjenigen gesetzwidrigen Handlungen, welche in dem bewußtlosen Zustande der Trunkenheit verübt wurden. „Ein weiser Richter wird nicht die Verbrechen bestrafen, welche in der Trunkenheit begangen worden sind, sondern nur eine Ahndung wegen der letzteren verhängen", erklärte das kanonische Recht [1]). Selbst derjenige, welcher eine an und für sich berechtigte Handlung z. B. die körperliche Bestrafung eines ungehorsamen Untergebenen vorgenommen hatte, in der Ausübung derselben aber zu weit gegangen war, und den Bestraften, ohne es zu wollen, getötet hatte, sollte, wie das kanonische Recht bestimmte, vor der Gnade unschuldig sein, „weil diese auf den Willen und nicht auf die Werke sieht" [2]). Infolge dieser Auffassung war dem kanonischen Rechte der im älteren germanischen wie in dem modernen Strafrechte so bedeutungsvolle rechtliche Unterschied zwischen dem vollendeten Verbrechen und dem strafbaren Versuch nicht bekannt. Das kanonische Recht setzte also nicht, wie das altgermanische und das heutige Recht, für die Strafbarkeit einer Handlung den verbrecherischen Erfolg voraus, sondern kehrte zu dem Grundsatze des römischen Rechtes zurück, daß nur die verbrecherische, durch den Beginn der Ausführung bekundete Gesinnung die Anwendung der Strafgewalt begründe.

Die Strafrechtsgründe, welche das Mittelalter für die Verfolgung der in verbrecherischer Absicht ausgeführten Handlungen geltend machte, wurden ebenfalls durchgehends auf die Gebote der christlichen Glaubenslehre zurückgeführt und das Verbrechen in erster Linie darum als strafwürdig bezeichnet, weil dasselbe gegen die göttlichen Gesetze verstieß. Das Verbrechen wurde demnach zunächst nicht als eine Verletzung des Staates, sondern der

---

[1]) Decr. pars II, caus. XV, qu. 1, c. 7.

[2]) L. c. c. 13.

Gottheit angesehen. Die Verletzung des göttlichen Willens war der Grund für die strafrechtliche Verfolgung des Verbrechens. Das Verbrechen in seiner Eigenschaft als Sünde war der Gegenstand der strafrechtlichen Gesetzgebung des Mittelalters. Am vollständigsten wurde diese Strafrechtstheorie in dem kanonischen Rechte entwickelt. In der weltlichen Gesetzgebung fand dieselbe eine vielseitige Bestätigung. Die karolingische Gesetzgebung ging in dieser Beziehung voran. Auch sie pflegte das Verbrechen in seiner Eigenschaft als Sünde zu betrachten und den inneren Grund ihrer strafrechtlichen Bestimmungen auf die göttlichen Gebote zurückzuführen. Die religiöse Auffassung des Rechtes bildete auch den festen Grundton in den Gesetzessammlungen des späteren Mittelalters. Auch die Strafrechtsgründe der letzteren wurzelten in den göttlichen Geboten der christlichen Lehre. Allerdings brachten diese späteren Sammlungen weniger als das kanonische Recht und die karolingischen Kapitularien, den religiösen Strafrechtsgrund bei jedem einzelnen Verbrechen, sondern mehr in den allgemeinen, auf alle Verbrechen sich beziehenden Worten der Einleitung zum Ausdruck. Der Schwabenspiegel gab in seinem Vorwort die religiöse Metaphysik des Rechtes am vollständigsten wieder. Derselbe stellte die Verbrechen im allgemeinen als einen Bruch des von Gott gebotenen Friedens dar, indem er an den Friedensgruß erinnerte, mit welchem Gott den Menschen die Fleischwerdung seines Sohnes verkündet, mit welchen ferner der Gottessohn in der Zeit seines irdischen Lebens die Menschen angeredet und vor seiner Himmelfahrt seine Jünger gesegnet hatte. „Daz ist alsó gesprochen: alle die diu gebot unsers herren zebrechent, die habent ouch den rehten fride gebrochen. Daz ist ouch von gote reht, swer diu gebot unsers herren zebrichet, daz man dem den himel vor besliuzet, sît uns got nu geholfen hât, daz wir mit rehtem leben unde mit fridlichem leben daz himelrîch verdienen mügen."

Den nächstliegenden Anhalt fand der transcendente Gedanke des Strafrechts bei denjenigen Verbrechen, in welchen eine unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu Gott enthalten war, bei dem Meineid, der Zauberei, der Ketzerei und dem Sakrilegium.

Den Meineid verbot das Gesetz zunächst nicht deshalb, weil derselbe gegen die Grundbedingung der staatlichen Ordnung, gegen Treue und Glauben verstieß, sondern weil derselbe eine Beleidigung Gottes sei und im Gesetze, von den Propheten und im Evangelium verboten werde [1]). Als eine Lästerung Gottes verbot das Kapitular vom Jahre 789 den Meineid und erinnerte an das zweite mosaische Gebot. Auch einen falschen Schwur bei der Liebe und der Wahrheit bezeichnete dasselbe Kapitular als eine Gotteslästerung, weil Gott die Liebe und die Wahrheit sei [2]). „Got erloubet rehte eide unde verbiutet unrehte eide", sagte der Schwabenspiegel [3]). Bischof Burkhard von Worms berief sich in seiner Dekretalensammlung für die Strafbarkeit des falschen Zeugnisses auf die Worte Christi im Evangelium [4]). „Wenn das falsche Zeugnis," sagte er, „kein Kapitalverbrechen wäre, so würde es der Herr im Evangelium sicher nicht unter die schweren Verbrechen gerechnet haben" [5]). Die Magie ferner würde nicht als eine betrügerische Ausbeutung der Leichtgläubigkeit, sondern als eine Teufelskunst verboten, da man ja auch an der Möglichkeit derselben nicht zweifelte. Gregor I. nannte die Wahrsager und Zauberer „Feinde Christi" [6]). Das Kapitular vom Jahre 789 untersagte dieselbe als eine Gott verhaßte Unsitte. Das gefälschte Kapitular des Benedikt Levita bezeichnete die Magie als „Stricke und Nachstellungen des alten Feindes, mit welchen dieser Treulose das menschliche Geschlecht zu täuschen sucht" [7]) und verbot dieselbe mit alt- und neutestamentlichen Wortstellen [8]). Die karolingischen Kapitularien sowie der sogenannte Canon episcopi unterschieden sich allerdings von der Gesetzgebung des späteren Mittelalters dadurch, daß sie die Möglichkeit der Magie leugneten und die-

[1]) Decr. pars II, caus. XXII, qu. 2, c. 17.
[2]) K. 63.
[3]) K. 147.
[4]) Decr. XVI, 16.
[5]) Vgl. hierzu das 14. Buch der Dekretale.
[6]) Lib. 9, ep. 47.
[7]) Benedicti capitul. additio III, c. 93.
[8]) L. c. additio II, c. 21; M. G. ll. II, pars II, p. 136.

ſelbe als einen Betrug auffaßten. Aber dieſer Betrug erſchien den erſteren ebenſo wie dem an die Wirklichkeit der Zauberei glaubenden ſpäteren Mittelalter als eine Verſündigung gegen Gott. Der der letzteren Anſicht huldigende Schwabenſpiegel gebot: den Zauberer „sol man brennen, wan der hât gotes verlougent unde hât sich dem tiuvel ergeben“ [1]). Selbſtverſtändlich wurde auch die Ketzerei als eine Läſterung Gottes verboten und mit ſchwerer Strafe belegt. Kaiſer Friedrich II. bedrohte die Ketzer in ſeiner Konſtitution vom 22. November 1220 mit der Acht und der Entziehung ihres Vermögens, weil „es weit erſchwerender iſt, die ewige als die zeitliche Majeſtät zu beleidigen“. Nach der für die Lombardei erlaſſenen Konſtitution Friedrichs vom März 1224 ſollten die Ketzer mit dem Feuertode oder mit dem Ausreißen der Zunge beſtraft werden, „weil es unehrerbietig iſt, den kirchlichen Glauben anzufeinden und den Namen Gottes zu läſtern“. Das bereits bezogene unechte Kapitular des Mainzer Diakon Benedikt Levita gab ferner die Anſicht des Mittelalters über das Sakrilegium in präziſer Faſſung wieder, wenn es ſagte [2]): „Wir wiſſen ſehr wohl, daß Chriſtus und die Kirche *eine* Perſon ſind. Was daher der Kirche gehört, das gehört Chriſtus, was der Kirche dargebracht wird, das wird Chriſtus dargebracht und was der Kirche genommen wird, das wird Chriſtus genommen“ [3]). Ebenſo wurde derjenige als ein Feind Gottes betrachtet, der ſich an einer Gott geweihten Perſon vergriff. Wer alſo der Perſon eines Biſchofs oder eines Geiſtlichen ein Uebel zufügt, der „legt ſeine Hand an den Geſalbten des Herrn und iſt darum des Sakrilegiums ſchuldig“, beſtimmte eine Synode von Altheim im Jahre 916. Wer ſich ferner mit einer Gott geweihten Jungfrau oder Witwe fleiſchlich vergeht, der ſchändet ein göttliches Heiligtum und iſt gleichfalls des Sakrilegiums ſchuldig. Auch derjenige, der ſeinem Könige nach dem Leben trachtete, beging ein Sakrilegium. Er wurde in erſter Linie nicht deshalb beſtraft, weil er die Ordnung des Staates

[1]) R. 305.
[2]) Lib. II, 404.
[3]) M. G. ll. II. pars II, p. 95.

gefährdete, sondern weil er seine „Hand an einen Gesalbten des Herrn" legte [1]). Die Synode zu Altheim vom Jahre 916 wiederholte diese Auffassung [2]). Aus dem gleichen Grunde bezeichnete Johannes von Salisbury den Angriff auf die Person des Fürsten als ein Sakrilegium [3]).

Doch wurde mit nicht minder klarem Ausdruck der transcendente Strafrechtsgrund der Verbrechen bei denjenigen Handlungen hervorgehoben, in welchen eine solche nahe Beziehung auf Gott nicht gegeben war, bei den Verbrechen gegen die ehelichen Gesetze sowie gegen das Leben und Eigentum dritter Personen. Da zunächst die Ehe auf einer göttlichen Einsetzung beruhte, so wurde jede Uebertretung der ehelichen Gesetze in erster Linie nicht als ein Verbrechen gegen die Bedingungen der staatlichen Ordnung, sondern als ein Frevel gegen das göttliche Gebot aufgefaßt. Das Kapitular vom Jahre 801 [4]) verbot selbst die Ehe zwischen unerwachsenen Personen mit der Begründung, daß durch solche eheliche Verbindungen das Verderben vieler Seelen veranlaßt worden sei. Das spätere Mittelalter dachte hierüber anders, indem es ebenfalls mit Bezugnahme auf seine religiösen Vorstellungen die Ehe zwischen unerwachsenen Personen duldete. Der Gefährdung des Glaubens wegen verbot das kanonische Recht die Ehe mit Juden und Heiden. Die Vielweiberei ferner wurde nicht deshalb verboten, weil man von derselben eine Zerstörung des Familienlebens befürchtete, sondern weil Gott dem ersten Mensch nur ein Weib zugesellt hatte [5]) und weil auch das Neue Testament dieselbe untersage. Der Ehebruch wurde nicht deshalb verboten, weil derselbe eine Auflösung der für das staatliche und gesellschaftliche Leben notwendigen sittlichen Ordnungen zur Folge haben würde, sondern weil ein von Gott geschlossenes Verhältnis von Menschen nicht getrennt werden könne. Wer die Ehe bricht, der

---

[1]) Corp. jur. can. decr. pars II, caus. 22, qu. 5. c. 19.
[2]) K. 23.
[3]) Polycr. l. 6, c. 25.
[4]) K. 19.
[5]) Decr. Gregor. IX. lib, IV, t. 19, 8.

beleidigt Gott, Christus und die Kirche. „Die Ehe ist daher zu ehren wegen Gott, der sie eingesetzt hat", lehrte Raimund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie [1]). Ueberhaupt trat der staatliche und gesellschaftliche Gesichtspunkt namentlich bei allen Fleischesvergehen zurück. Die letzteren mußten bei der Vorstellung von der transcendenten Heiligkeit des göttlichen Wesens als der schwerste Frevel gegen Gott erscheinen. Darum wurden dieselben auch mit den schwersten kirchlichen Bußen geahndet.

Von dem gleichen Gesichtspunkte aus wurden die gegen die Person oder das Vermögen anderer Menschen gerichteten Verbrechen beurteilt. So wurde der Mord zunächst nicht als eine gewaltthätige Störung des staatlichen Friedens, sondern als ein Verbrechen gegen Gott verboten. Da der Mensch ein Ebenbild Gottes war, so erschien die Tötung eines Menschen in erster Linie als eine Verhöhnung des göttlichen Urbildes. Aus diesem Grunde verbot das kanonische Recht auch die Tötung eines Juden und Heiden [2]) sowie die Tötung eines Räubers oder Diebes bei der Ausübung eines Verbrechens für den Fall, daß man imstande sei, denselben gefangen zu nehmen. Die Kirchenversammlung zu Lyon vom Jahre 1245 bezeichnete den Mord deshalb als ein schweres Verbrechen, weil derselbe nicht allein den körperlichen Tod veranlasse, sondern auch den Seelentod des ohne Empfang der kirchlichen Segnungen Gestorbenen herbeiführen könne. Wie sehr der staatliche Gesichtspunkt hinter den religiösen Strafrechtsgrund für das Verbrechen des Mordes zurücktrat, geht daraus hervor, daß der aus religiösem Eifer an einem Exkommunicierten begangene Mord nicht als ein solcher angesehen wurde. „Denen," schrieb Papst Urban II. im Jahre 1090 an den Bischof von Lucca, „welche Exkommunicierte getötet haben, wirst du diejenige Strafe auflegen, welche sie nach Maßgabe ihrer Absicht verwirkt haben. Denn als Mörder wollen wir diejenigen nicht ansehen, welche, im heiligen Eifer für die Mutter-Kirche entbrannt, Exkommunicierte getötet haben." Auch der Selbstmord, welcher für

[1]) Tit. 319.

[2]) Decr. pars I, dist. 50 c. 40.

das heutige positive Strafrecht gegenstandslos ist, wurde aus demselben Grunde vom mittelalterlichen Strafrecht als schweres Verbrechen betrachtet. Der Selbstmörder wurde durch die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses von der kirchlichen Gemeinschaft und den kirchlichen Heilsmitteln ausgeschlossen, der mißlungene Versuch aber wie ein anderes Verbrechen zur Strafe gezogen. Die öffentlichen Waffenspiele des Mittelalters, die Turniere ferner wurden deshalb untersagt, weil sie außer dem zeitlichen Leben auch das ewige Leben der Beteiligten gefährdeten. Die dritte lateranensische Synode vom Jahre 1179 verbot dieselben mit der Begründung, „weil sie den Tod vieler Menschen herbeiführen und die Seelen derselben ins Verderben stürzen können". Ferner wurde das Verbot des Betruges nicht auf eine staatliche Notwendigkeit, sondern auf das göttliche Gebot begründet. Das Kapitular vom Jahre 789 [1]) untersagte die Anwendung von falschem Maß und Gewicht, weil, wie es mit Berufung auf die Sprüche Salomonis sagte, Gott dieselben hasse. „Habe rehte mâze, habe rehte wâge: sô wirt dir got mit der rehten wâge wegende unde wirt dir got gebende die rehten mâze unde wird dir got gebende lancleben hie unde ûf dem êwigen himelriche", heißt es im Schwabenspiegel [2]). Desgleichen wurde das Verbot des Wuchers auf die evangelische Lehre der Nächstenliebe zurückgeführt.

Religiöse Beweggründe waren es schließlich auch, welche das Mittelalter den verbrecherischen Charakter des an den Küstenländern damals allgemein üblichen Strandrechtes erkennen ließen und die Aufhebung desselben bewirkten. Wohl wurde vereinzelt der Strandraub aus handelspolitischen Interessen bestimmten Kaufleuten gegenüber verboten und dieses Verbot von den betreffenden Landesherren als ein besonderes Privileg verliehen, wie z. B. den lübeckischen Kaufleuten von Seiten König Waldemars II. von Dänemark im Jahre 1220 und König Heinrich III. von England im Jahre 1238 [3]). Die allgemeine Aufhebung desselben erfolgte jedoch aus

[1]) K. 73.
[2]) K. 172.
[3]) Urkundenbuch der Stadt Lübeck Bd. 1, Nr. 20 und 80.

religiösen Gründen. Die Kirche nahm sich der Schiffbrüchigen an, indem sie das Strandrecht mit Berufung auf das göttliche Gebot und das von Gott abgeleitete Naturrecht bei Strafe der Exkommunikation verbot. Innocenz IV. bezeichnete das Strandrecht in einer an den Propst zu Ratzeburg gerichteten Bulle vom Jahre 1249 als eine der christlichen Liebe nicht geziemende, unbillige und schändliche Sitte [1]). Verboten wurde dasselbe sodann im Jahre 1220 durch Burewin I. von Mecklenburg, der es als eine fluchwürdige und verabscheuungswürdige, aus dem Heidentume übernommene Sitte bezeichnete [2]), im Jahre 1253 durch den Erzbischof Albert II. von Liefland, Estland und Preußen, im Jahre 1254 durch den Bischof Heinrich von Kurland, der sich derselben Worte bediente wie Burewin von Mecklenburg, im Jahre 1266 durch den Kardinalpresbyter Guido und andere. Eben der religiösen Beweggründe wegen blieb das Verbot des Strandraubes zunächst auch auf die christlichen Seefahrer beschränkt. Im Jahre 1220 verbot eine Konstitution Kaiser Friedrich II. den Strandraub für den ganzen Umfang des Reiches, indem sie denselben jedoch gegenüber den Piraten wie den Feinden des Kaisers und der Kirche zuließ [3]). Herzog Swantepolk III. von Pommern folgte diesem Beispiele im Jahre 1248 in einer an alle Christgläubigen gerichteten Urkunde, so daß demnach das von ihm erlassene Verbot gleichfalls nur den christlichen Seefahrern gegenüber Anwendung finden konnte [4]). In einer späteren Urkunde vom Jahre 1253 beschränkte er sogar das Verbot ausdrücklich auf die Ausplünderung der christlichen Seefahrer [5]). Allerdings wurde andererseits von den Küstenbewohnern auch die Ausübung des Strandrechtes mit religiösen Gründen belegt, indem dieselben behaupteten, der Schiffbruch sei ein göttliches Gericht, durch welches Gott die Menschen der Bestrafung preisgeben wolle. Das Verbot des Strandraubes

---

[1]) L. c. Nr. 147.
[2]) L. c. Nr. 21.
[3]) M. G. ll. II, 244.
[4]) Urkundenbuch der Stadt Lübeck Bd. 1, Nr. 133.
[5]) L. c. Nr. 202.

erschien demnach vom diesem Gesichtspunkte aus als ein Eingriff in die göttliche Justiz. Der päpstliche Legat Guido sah sich im Jahre 1266 veranlaßt, diese Ansicht zu verwerfen und das Strandrecht für die nordischen Küsten zu verbieten [1]). Endlich wurde auch die Strafbarkeit der richterlichen Bestechlichkeit und Ungerechtigkeit auf das göttliche Gebot und die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt. Mit dem Hinweis auf die letztere und das ewige Seelenheil mahnte die Gesetzgebung den Richter zu einer gewissenhaften, unparteiischen Prüfung der Klagesachen. Karl der Große erinnerte die Richter an die Worte Christi: „in welchem Gericht ihr richtet, wird über euch gerichtet werden" [2]). Mit der Berufung auf Gottes Gerechtigkeit mahnte der Sachsenspiegel die Richter: „Dar umme sien se sik vore alle die, den gerichte von godes halven bevolen si, das se also richten, alse godes torn unde sin gerichte gnedichlike over se irgan mute." Der Schwabenspiegel wollte die Richter belehren, „wie sie ze rehte rihten süllen nâch gotes willen".

Aus dieser religiösen Auffassung des Verbrechens ergaben sich notwendig nach verschiedenen Richtungen hin von dem älteren wie von dem neueren positiven Strafrechte abweichende Voraussetzungen. Das in dem älteren germanischen Rechte umfassende Gebiet der nur auf den Antrag des verletzten Teiles im Wege der Klage zu verfolgenden Rechtsbrüche verschwand fast völlig in der von der kirchlichen Auffassung gebotenen Verfolgung von Amts wegen, welche das sogenannte Offizial- oder Inquisitionsverfahren ausbildete und in der weiteren Entwicklung an die Stelle der formlosen und freien Privatklage die festen Proceduren des kanonischen Gerichtsverfahrens einführte. Denn da durch das Verbrechen nicht zunächst und hauptsächlich der Private geschädigt, sondern Gott beleidigt war, so konnte die Bestrafung desselben nicht dem freien menschlichen Verfügungsrecht und Belieben anheim gegeben, sondern nur als Recht und Pflicht der mit der Stellvertretung Gottes beauftragten Kirche betrachtet werden.

---

[1]) L. c. Nr. 279.

[2]) Admonitio generalis vom Jahre 802.

Aus der gleichen Auffassung erklärt es sich, daß das im römischen, germanischen und neueren Rechte so bedeutungsvolle Institut der Verjährung des Verbrechens oder der Strafklage im mittelalterlichen Strafrechte kaum in irgend einer Spur sichtbar ist. Denn da ein Verbrechen gegen Gott nicht verjähren, sondern nur in der Büßung seine Sühne finden konnte, so konnte auch die Verjährung keine Anwendung finden. Aus demselben Grunde konnte das Begnadigungsrecht, welches sowohl im römischen, germanischen wie neueren Recht als Strafaufhebungsgrund anerkannt war, dem mittelalterlichen Strafrecht nicht zulässig erscheinen. Die religiöse Idee des Strafrechtes führte das Mittelalter ferner zu dem Grundsatze, die verbrecherische Schuld nicht auf den Verbrecher zu beschränken, sondern in gewissen schweren Fällen auch auf die Nachkommen desselben zu übertragen. Auch in den antiken Volksrechten, insbesondere im römischen Rechte hatte dieser strafrechtliche Grundsatz Geltung gehabt. Im Altertum war derselbe jedoch aus einem staatlichen Interesse und daher insbesondere bei dem Majestätsverbrechen in Anwendung gebracht. Das Mittelalter aber leitete denselben aus den alttestamentlichen Vorstellungen über die göttliche Gerechtigkeit ab. Die Worte Jehovas: „Ich der Herr dein Gott bin ein eifriger Gott, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied", waren die Grundlage dieses strafrechtlichen Grundsatzes. Ausgehend von dieser alttestamentlichen Lehre erklärte das kanonische Recht: „In vielen Fällen werden auch nach Gottes Gericht die Kinder für die Sünden ihrer Väter an zeitlichen Gütern gestraft und auch nach kirchlichen Satzungen fällt zuweilen eine Strafe nicht bloß auf den Verbrecher selbst, sondern auch auf die, welche von ihm abstammen"[1]). Ein solcher Fall, in welchem dieser Grundsatz zur Geltung kam, war die Ketzerei, welche mit Vermögenskonfiskation bestraft wurde und also zur Folge hatte, daß die Kinder des Bestraften ihrer Erbschaft beraubt wurden. Und zwar sollte diese Strafe auch dann eintreten, wenn die Kinder des Ketzers rechtgläubig waren. Innocenz III. gebot ausdrücklich, die Strafe der

[1]) Corp. jur. c. decret. Gregor. IX lib. V, tit. VII, c. 10.

Vermögenskonfiskation ohne Rücksicht auf die rechtgläubigen Kinder eines Ketzers in Anwendung zu bringen. Papst Alexander IV. schloß die Nachkommen der Ketzer bis ins zweite Glied von allen geistlichen Aemtern und Pfründen aus. Ferner sollte im dem Falle, daß ein Kirchenpatron, ein Schirmvogt oder Kirchenvasall an dem Geistlichen der betreffenden Kirche einen Mord begangen habe, die Strafe, wie die vierte lateranensische Synode vom Jahre 1216 bestimmte, bis ins vierte Glied der Nachkommenschaft ausgedehnt werden. Bis ins vierte Glied sollte kein Nachkommen des Verbrechers in ein geistliches Kollegium aufgenommen oder zu einem Ordensprälaten erwählt werden. Eine allgemeinere Anwendung fand dieser strafrechtliche Grundsatz in den Bestimmungen über die unehelichen Kinder. Das Mittelalter beschränkte sich nicht darauf, denselben das Recht der Erbfolge abzusprechen; vielmehr wurde den natürlichen Kindern ein lebenslänglicher Makel angeheftet. Sachsen- und Schwabenspiegel bezeichneten die unehelichen Kinder als rechtlos und stellten sie in eine Linie mit Dieben und Straßenräubern. Nur durch eine eheliche Heirat konnten sie den Makel ihrer Geburt auslöschen. Um den Zutritt zu den geistlichen Würden zu erlangen, bedurften sie eines besonderen Dispenses, und zwar zu den vier niederen Graden eines bischöflichen, zu den drei höheren eines päpstlichen.

Die religiöse Auffassung des Verbrechens führte endlich auch zu einer von religiösen Gesichtspunkten ausgehenden Ausbildung und Anwendung der Strafmittel. Da das Verbrechen als eine Versündigung gegen Gott betrachtet wurde, so war der Zweck der Bestrafung desselben in erster Linie nicht eine Genugthuung für den Beschädigten wie nach dem altgermanischen, noch eine solche für die verletzte staatliche Ordnung wie nach dem modernen Rechte, sondern eine Genugthuung für die verletzte göttliche Gerechtigkeit. Während also das altgermanische Recht überwiegend die Wiederherstellung des durch die verbrecherische Handlung verletzten Zustandes bezweckte und demgemäß das Schwergewicht auf die angerichtete Schädigung richtete und diese überall in ökonomische Werte umsetzte, konnte das kanonische Recht seinen Strafzweck nur dadurch erreichen, daß es eine geistliche Büßung des Verbrechens forderte.

Zwar machte der Zwang der praktischen Lebensinteressen auch die Anwendung weltlicher Strafen notwendig. Da aber der Schwerpunkt der Strafe in der Genugthuung für die verletzte göttliche Gerechtigkeit lag, so bildete die kirchliche Büßung auch den Hauptzweck des mittelalterlichen Strafverfahrens. Das germanische Kompositionensystem wurde überwunden durch die Idee einer religiösen Satisfaktion. Die Strafmittel, welche sich die Kirche zur Erreichung dieses Zweckes bediente, waren Bann und Exkommunikation, das heißt die lebenslängliche oder vorübergehende Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft, asketische Bußübungen durch Fasten, Gebet und Almosenspenden, die Ausführung frommer Stiftungen, Einsperrung in ein Kloster u. s. w.

Die Strafgerechtigkeit des Mittelalters fand ihren festen Rückhalt in der Strafgerechtigkeit Gottes, in der Lehre vom jüngsten Gerichte. Das letztere bildete den endgültigen Abschluß, die Vollendung der strafenden Gerechtigkeit. In diesem Gerichte sollten alle Verbrechen, welche sich dem irdischen Richter entzogen und auf Erden keine Sühne gefunden hatten, entlarvt und mit ewiger Verdammnis bestraft werden. Auf die ewige Verdammnis wiesen die strafrechtlichen Bestimmungen des Mittelalters als auf die letzte und unbedingt gewisse Strafe aller Uebelthaten hin. Die ewige Verdammnis bildete den Schwerpunkt in dem System der mittelalterlichen Strafmittel. Alle anderen Strafen hatten nur den Zweck, den Verbrecher vor der Zuziehung dieser letzten furchtbaren Strafe zu retten. Indem der göttlichen Gerechtigkeit durch geistliche Bußen Genugthuung geschah, bewirkte der Verbrecher mit diesem Erfolge zugleich die Rettung seines ewigen Seelenheiles. Auch die schwerste Strafe, welche die Kirche über den Verbrecher verhängte, hatte diesen doppelten Zweck. Die Exkommunikation, erklärte Papst Urban II. in einem Briefe, ist etwas anderes als Vernichtung. „Denn wer exkommuniciert wird, sagt der Apostel, erleidet diese Strafe bloß deswegen, daß seine Seele am Tage des Herrn gerettet sei. Daher ist die Exkommunikation ein Besserungsmittel, aber kein Werkzeug der Vernichtung.“ Das mittelalterliche Strafrecht zog also die subjektive Gesinnung ebensosehr bei der Strafe wie der voraufgegangenen verbrecherischen

Handlung in Frage. Der Zweck der Besserung war der leitende Gedanke der geistlichen Strafmittel. „Die Strenge der Strafe soll ein Heilmittel sein, um die Uebelthäter zu bessern und zum Guten zu führen", erklärte das gratianische Dekret [1]).

---

3. Die Jurisdiktionsgewalt der Kirche und der Widerstand des Staates.

Aus dieser transcendenten Auffassung des weltlichen Rechtes ergab sich mit logischer Folgerichtigkeit die Zuständigkeit der Kirche, im besonderen des päpstlichen Stuhles über das ganze Gebiet des bürgerlichen wie des peinlichen Rechtes. Da Gott die Quelle des Rechtes war, so konnte der Papst kraft des ihm übertragenen Amtes der göttlichen Stellvertretung die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt auf Erden beanspruchen. Gesetzgebung und Rechtspflege mußten als ein Teil der der Kirche übertragenen allgemeinen göttlichen Gewalt erscheinen. Alle anderen Gewalten konnten nach der strengen Logik des religiösen Systems nur aus dieser Quelle ihre gesetzgeberischen und richterlichen Befugnisse herleiten. „Das Gesetz (das weltliche) ist," wie der im Jahre 1271 verstorbene Kardinalbischof Heinrich von Segusio erklärte, „die dienende Magd des kanonischen Rechtes". Erst mit der Aufrichtung einer uneingeschränkten gesetzgeberischen und richterlichen Gewalt der Kirche würde also das Ziel erreicht worden sein, welches die Rechtsidee des übersinnlichen Gottesstaates erforderte. „Von Rechts wegen," erklärte der Kardinalbischof von Porto in einer Sitzung des römischen Konsistoriums vom Jahre 1302, „steht die zeitliche Gerichtsbarkeit dem Papste als dem Stellvertreter Christi und Petri zu und wer dies leugnet, verstößt gegen den Glaubensartikel, daß Christus die Lebenden und die Toten richte" [2]). Jede

---

[1]) Pars II. caus. XXIII, 9, 4, c. 25.

[2]) Hefele, Konziliengeschichte Bd. 6, S. 311.

grundsätzliche Beschränkung ihrer Gerichtshoheit wies die Kirche zurück. Der Artikel des Sachsenspiegels, welcher der gesetzgeberischen Autorität des Papsttumes in Bezug auf das Sachsenland eine Schranke zog, indem er erklärte, daß der Papst das Recht des letzteren nicht mindern könne, wurde von Gregor XI. im Jahre 1374 mit dem Anathem belegt [1]). Der Augustinerprovinzial Klenke bemerkte in der von ihm verfaßten Zusammenstellung der dem kanonischen Rechte widerstreitenden Artikel des Sachsenspiegels zu jenem Satze, daß auch der Kaiser seine Gesetze der Prüfung des Papstes unterbreite [2]). Die Jurisdiktion des Staates wurde nur mit Rücksicht auf die Anwendung und die Vollstreckung gelten gelassen. Denn das Amt der Rechtsvollstreckung hatte nach der geltenden Ansicht Christus der Kirche mit den an Petrus gerichteten Worten: „Stecke dein Schwert in die Scheide," verweigert. Hinsichtlich der strafrechtlichen Zuständigkeit insbesondere, bildete der Begriff der Sünde den Rechtstitel der Kirche. Da nach der Auffassung des Mittelalters jedes Vergehen eine Auflehnung des Menschen gegen Gott, also eine Sünde war, so nahm die Kirche, als die ausschließliche Trägerin der sündenvergebenden Gnadenmittel Gottes, den ganzen Umfang der Strafgerechtigkeit für sich in Anspruch. „Dem Papste steht zu, über alles Zeitliche, soweit Sünde im Spiele ist, zu erkennen und zu richten", erklärte der Kardinalbischof von Porto in der erwähnten Sitzung des römischen Konsistoriums.

Die thatsächlichen Verhältnisse entsprachen diesem Anspruche der Kirche allerdings insofern, als das kanonische Recht eine Hauptquelle des bürgerlichen und peinlichen Rechtes des Mittelalters gewesen ist. Die theoretische wie technische Entwicklung des letzteren ging wesentlich von der Kirche aus. Das materielle wie formelle Recht beruhte wesentlich auf den von den kirchlichen Organen entwickelten Grundsätzen und dem in den kirchlichen Gerichtshöfen ausgebildeten Prozeßverfahren. So entschieden sich aber auch die Kirche als die Quelle alles weltlichen Rechtes bezeichnete, so war

[1]) Sachsenspiegel, Landr. 1, 3, § 3.

[2]) Chr. L. Scheidt, Bibl. historica Goettingensis p. 69.

das letztere doch keineswegs seinem ganzen oder auch nur seinem größeren Bestande nach eine Schöpfung derselben. Vielmehr führte das bürgerliche wie weltliche Recht auf einen anderen älteren Ursprung, nämlich das staatliche und gesellschaftliche Gemeinwohl zurück. Die Kirche fand die Grundsätze des Sachen-, Obligationen-, Familien- und Erbrechtes, sowie die Grundsätze des Strafrechtes über die persönliche Rechtsfähigkeit, die gerichtlichen Beweismittel, die Strafbarkeit der verbrecherischen Handlungen wie über die Strafmittel im großen und ganzen im römischen und in geringerem Maße auch im germanischen Rechte fertig vor. Die gesetzgeberische Produktivität der Kirche mußte sich also im wesentlichen darauf beschränken, die vorhandenen Rechtsgrundsätze mit ihrem Lehrsysteme zu verbinden. Die Herstellung dieser Verbindung erforderte allerdings in einzelnen Fällen eine Umgestaltung oder auch eine gänzliche Aufhebung der bestehenden gesetzlichen oder gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen. Diejenigen Rechtssätze hingegen, welche sich mit den Zwecken der Kirche deckten oder sich zu denselben gleichgültig verhielten, blieben von dem religiösen Geiste unberührt. Das geltende Recht des Mittelalters führte also seinem Ursprunge nach zum größten Teile nicht auf die religiöse Idee der Kirche, sondern auf die staatlichen und wirtschaftlichen Interessen zurück.

Ebenso wie hinsichtlich der Gesetzgebung blieb der Einfluß der religiösen Idee auch auf dem Gebiete der praktischen Rechtspflege trotz seines großen Umfanges doch beträchtlich hinter dem von der Kirche erstrebten Ziele zurück. Auch auf dem Gebiete der Rechtspflege widerstrebte der Zwang der praktischen Verhältnisse der strengen Logik des Systems. Der tragische Widerstreit zwischen den logischen Abstraktionen der religiösen Idee und den empirischen Bedingungen des wirklichen Lebens, welcher auf allen Gebieten der mittelalterlichen Kultur mit gleicher Schärfe hervortrat, wiederholte sich auch in der Rechtspflege des Mittelalters. Obwohl der weltliche Staat den göttlichen Ursprung des Rechtes und die göttliche Stellvertretung der Kirche anerkannte, so veranlaßte ihn dennoch der Zwang der Selbsterhaltung, eine eigene

Jurisdiktionsgewalt in Anspruch zu nehmen und der Kirche gegenüber zu behaupten. Eine staatsrechtliche Grundlage für den Anspruch auf eine selbständige Gerichtsgewalt bot sich dem Kaisertum in der hoheitlichen Gewalt des römischen Imperiums, als dessen Fortsetzung ja das erstere gedacht wurde. In der Eigenschaft als Nachfolger der altrömischen Cäsaren stellten die Kaiser die uneingeschränkte Hoheitsgewalt derselben den kirchlichen Ansprüchen entgegen. Der justinianeische Satz, „was der Princeps für gut befindet, hat Gesetzeskraft", wurde von Friedrich I. im Jahre 1158 auf den roncalischen Feldern wiederholt. „Dein Wille ist das Recht", fügte der Erzbischof von Mailand in seiner Anrede an Friedrich jenem justinianeischen Satze hinzu. Das Kaisertum bezeichnete sich also in demselben Umfange als die Quelle alles Rechtes wie das Papsttum dies für sich in Anspruch nahm. „Alle Rechte trägt der Princeps in seiner Brust, der Princeps selber aber ist von den Gesetzen frei", er ist „das lebendige Gesetz", lauteten die oft wiederholten Sätze der kaiserlich gesinnten Glossatoren.

Ebenso wie das Kaisertum widerstrebten auch die territorialen Gewalten der gesetzgebenden und gesetzanwendenden Gewalt der Kirche. Schon hinsichtlich der über die allgemeine Rechtsfähigkeit geltenden Grundsätze wichen die territorialen Rechte wenigstens zum Teil nicht unerheblich von dem kanonischen Rechte ab, insofern dieselben wie z. B. der Sachsenspiegel die Entziehung beziehentlich Verminderung der Rechtsfähigkeit nicht von der Ausschließung aus der kirchlichen, sondern aus der bürgerlichen Gemeinschaft, der königlichen Achterklärung, abhängig machten [1]). Gregor XI. verdammte diesen Satz des Sachsenspiegels in seiner Bulle vom Jahre 1374 [2]). Um sich gegen die Ansprüche der geistlichen Gerichte zu schützen, verbot der Sachsenspiegel den Laien, sich gegenseitig in Sachen, welche zur Zuständigkeit des weltlichen Richters gehörten, an das geistliche Gericht zu wenden [3]). Der Sachsenspiegel ließ überhaupt, wie bereits der älteste Uebersetzer desselben bemerkte, das römische

[1]) Sachsenspiegel, Landr. 3, 63, § 2.
[2]) Scheidt, l. c. S. 106.
[3]) Landr. 3, 87.

wie das kanonische Recht fast ganz ohne Berücksichtigung [1]). Das jülichsche Landrecht, dessen erste Abfassung in das vierzehnte Jahrhundert zurückreicht, verbot den Laien bei fünf Mark Strafe, sich gegenseitig vor das geistliche Gericht zu laden. Erst die Untersuchung des weltlichen Richters sollte darüber entscheiden, ob die Streitsache vor das weltliche oder das geistliche Forum gehöre [2]). Ein Teil der französischen Baronie ferner schloß im Jahre 1246 eine Vereinbarung, nach welcher niemand bei Strafe der Güterkonfiskation und des Verlustes eines Körpergliedes ein geistliches Gericht aus anderen Gründen als wegen Ketzerei, Ehesachen und Wuchers angehen sollte [3]). Um dieselbe Zeit erließ der König von England das Gebot, daß kein Laie sich den geistlichen Gerichten in anderen als in Ehe- oder Testamentsangelegenheiten stellen solle. Auch die Städte suchten mit großer Hartnäckigkeit ihre Gerichtshoheit der bischöflichen gegenüber zu behaupten. Das lübische Recht stellte dasselbe Verbot auf wie der Sachsenspiegel [4]), desgleichen die Hamburger Statuten [5]).

Doch begnügte man sich vielfach nicht damit, den Laien gegen die Uebergriffe des geistlichen Richters zu schützen, sondern man suchte auch wohl den Klerus unter gewissen Voraussetzungen dem weltlichen Forum zu unterwerfen. König Heinrich II. von England setzte im Jahre 1164 in den Konstitutionen von Clarendon seinen bereits ein Jahr vorher ausgesprochenen Willen durch, daß die eines Verbrechens schuldigen Geistlichen ihren eximirten Gerichtsstand verlieren und nach voraufgegangener Amtsentsetzung dem königlichen Richter überliefert werden sollten. Papst Urban III. beklagte sich in einem Schreiben vom Jahre 1186 bei Friedrich I., daß in Turin und Ivrea Geistliche vor die weltlichen Gerichte gezogen würden. Die gleiche Klage wiederholte Papst Gregor IX. mit Bezug auf den Klerus des Königreichs Sicilien in den Jahren

---

[1]) Homeyer, Sachsenspiegel Bd. 1. S. 22.
[2]) Lacomblet, Archiv ꝛc. Bd. 1, S. 116, Art. 6.
[3]) Huill.-Bréh., hist. dipl. VI, 467 f.
[4]) Kodex III, Art. 365.
[5]) IX, 15.

1236 und 1238 gegenüber Friedrich II.[1]). ...en und der Kirche gegen- von Böhmen machte der Papst Honorius III. ...undlage für den An- gleichen Vorwurf. Die mehrjährigen Verhandlungen ...ch dem Kaisertum schlossen allerdings mit dem Konkordate vom Jahre 122... ...s, als dessen der König auf die Gerichtshoheit über den Klerus au...enschaft als Verzicht leistete. ...unein-

In vermögensrechtlichen Streitigkeiten zwischen Geistlichen u... ent- Laien war es feststehender Grundsatz, daß die ersteren beim geist... be- lichen, die letzteren beim weltlichen Richter verklagt werden sollten[2]). Doch wurde in solchen Fällen auch wohl, wie beispielsweise in Lübeck, ein aus einer gleichen Zahl bürgerlicher wie geistlicher Richter zusammengesetzter Gerichtshof berufen[3]). Das von Otto dem Kinde der Stadt Braunschweig in der ersten Hälfte des drei- zehnten Jahrhunderts verliehene Stadtrecht bestimmte hingegen, daß ein Bürger einen ihm verschuldeten Kleriker festnehmen und pfänden lassen könne, ohne das bischöfliche Gericht angehen zu müssen[4]). In vermögensrechtlichen Streitigkeiten zwischen Bürgern und Mini- sterialen der Kirche war innerhalb des Bremischen Gebietes das weltliche Forum entscheidend[5]).

Dadurch nun, daß die weltlichen Gerichte ihre Zuständigkeit für das Gebiet der dinglichen Rechte behaupteten, wurden die letzteren nach Grundsätzen behandelt, welche von denen des kano- nischen Rechtes erheblich abwichen. Es galt dies namentlich von dem Eigentumserwerb durch Ersitzung. Hinsichtlich des letzteren gelang es der Kirche nur sehr langsam und unvollständig die zwei Bedingungen, welche sie für denselben erforderte, die langjährige Ersitzung und den guten Glauben, zur Geltung zu bringen. Dem germanischen Recht war die Verjährung ursprünglich unbekannt. Es entlehnte dieselbe sodann wie z. B. das langobardische, west-

---

[1]) Huill.-Bréh., hist. dipl. IV, 2, p. 812; V, p. 253.

[2]) Vgl. Hamburger Urkundenbuch S. 613.

[3]) Vgl. Urkundenbuch der Stadt Lübeck Bd. 1, Nr. 24.

[4]) Art. 19, Urkundenbuch der Stadt Braunschweig, herausgeg. von L. Hänselmann, Bd. 1, S. 5.

[5]) Bremisches Urkundenbuch Bd. 1, Nr. 172.

wie das kanonische Re
jülichsche Landrec
hundert zurück
gegenseitig
suchung
Str
F

und burgundische Recht nicht dem kanonischen, sondern römischen Rechte. Das Dekret König Childeberts vom Jahre führte dieselbe auch in das fränkische Recht ein. Die dreißigjährige Verjährungsfrist des Sachsenspiegels war gleichfalls dem römischen Rechte entnommen [1]). Doch war diese Verjährung des Sachsenspiegels nur eine erlöschende und keine erwerbende. Sie nahm deshalb auch zu der vom kanonischen Rechte gestellten Bedingung eines ununterbrochenen guten Glaubens keine Stellung. Im südlichen Frankreich war das römische Recht nie außer Geltung gekommen und deshalb auch für die dort üblichen Verjährungsfristen maßgebend geblieben. Die hier geltenden Grundsätze unterschieden sich insofern von denen des kanonischen Rechtes, als sie für die längste Frist von dreißig Jahren die Bedingung des guten Glaubens nicht forderten [2]). In anderen Gegenden, wie z. B. in den französischen Gebieten des ungeschriebenen Rechtes, waren noch während des zwölften Jahrhunderts sehr kurze Verjährungsfristen üblich. Die rechte Gewere wurde hier nach Jahr und Tag eines ununterbrochenen Besitzes erworben. Später wurde dann freilich unter dem Einflusse des kanonischen, beziehentlich des römischen Rechtes, das aus einer solchen Besitzesdauer erworbene Recht dahin verkürzt, daß dasselbe nur noch von der Spolienklage befreite und nur einen vorläufigen, unter gewissen Bedingungen angreifbaren Besitz gewährte. In diesem Sinne gaben beispielsweise das bergische [3]) und das jülichsche Landrecht [4]) ein Ersitzungsrecht auf liegende Güter nach Verlauf von Jahr und Tag.

Ebensowenig wie die vermögensrechtlichen Streitigkeiten, gelang es der Kirche, die Vertragsklagen vor ihr Forum zu ziehen, obwohl sie diesen Anspruch mit dem Hinweis auf die den Vertrag begründende religiöse Verpflichtung rechtfertigte. Die weltliche Ge-

---

[1]) Landr. 1, 29.

[2]) G. d'Espinay, „De l'influence du droit canonique sur la legislation française" p. 200 f.

[3]) Art. 70, Lacomblet, Archiv für die Geschichte des Niederrheins Bd. 1, S. 105.

[4]) L. c. S. 128, Art. 19.

richtsbarkeit hielt sich vielmehr an die Grundsätze des römischen oder germanischen Rechtes und behauptete ihre Zuständigkeit für das Gebiet der obligatorischen Verträge mit Erfolg. Aus diesem Grunde konnte sich auch die Vertragslehre des kanonischen Rechtes im ganzen nur langsam einbürgern. Vielmehr erhielt sich in Deutschland die symbolische Form der germanischen Vertragsabschließung bis zur Reception des römischen Rechtes, während dieselbe allerdings in Frankreich schon seit etwa dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts den römisch- beziehentlich kanonisch-rechtlichen Bestimmungen weichen mußte. Nicht wirkungsvoller war der Versuch der Kirche, die Lehnsprozesse vor ihr Forum zu ziehen, indem sie für sich geltend machte, daß das Lehnsverhältnis durch eine religiöse Handlung, den Eid begründet werde [1]).

Auch auf dem Gebiete des Eherechtes wurden ferner dem kanonischen Rechte erhebliche Schwierigkeiten entgegengesetzt. Und zwar bestanden dieselben sowohl darin, daß der Kirche ein konkurrierender Anspruch des weltlichen Richters entgegengestellt wurde, als darin, daß das kanonische Recht nicht mit allen seinen Forderungen durchdringen und die herrschenden Sitten beseitigen konnte. Infolge des letzteren Umstandes mußte Papst Innocenz III. die eine eheliche Verbindung ausschließenden sieben Verwandtschaftsgrade auf vier ermäßigen. Bonifacius VIII. sah sich genötigt, auch die aus der geistlichen Verwandtschaft abgeleiteten Eheverbote zu mildern, indem er den Satz aufhob, daß zwischen den Geschwistern des Täuflings und den Kindern des Paten keine eheliche Verbindung stattfinden dürfe. Das von der vierten lateranensischen Synode vorgeschriebene kirchliche Aufgebot vor der Eheschließung fand nur eine sehr zögernde Aufnahme. Es wollte der Kirche ferner nicht gelingen, die kirchliche Trauung als eine Bedingung der rechtmäßig gültigen Ehe durchzusetzen, obwohl bereits der Pseudoisidor diese Forderung erhoben hatte. In einem direkten Widerspruche mit den Grundsätzen des kanonischen Rechtes befanden sich die weltlichen Gesetzgebungen hinsichtlich der Dauer des ehelichen Bandes. Nicht

[1]) Warnkönig und Stein, Französische Staats- und Rechtsgeschichte Bd. 3, S. 339.

alle geltenden Rechte erkannten die Unlösbarkeit des ehelichen Bandes in der vollen Strenge des kanonischen Rechtes an. Während das letztere den Gatten für den Fall, daß sich einer derselben eines Ehebruches schuldig gemacht hatte, wohl die Trennung, nicht aber die Eingehung einer neuen Ehe erlaubte, gestattete das provencalische Recht dem unschuldigen Teile sich aufs neue zu verheiraten. Die Assisen von Jerusalem ließen das letztere noch unter mehreren anderen Bedingungen zu, hinsichtlich des Mannes auch in dem Falle, daß die Frau sich eines Diebstahles schuldig gemacht hatte [1]). Der Sachsenspiegel ferner stritt demjenigen Manne, welcher eine Frau genotzüchtigt habe oder in einem offenkundigen ehebrecherischen Verhältnisse lebe, die Fähigkeit ab, mit dieser Frau nach dem Tode ihres ehelichen Gatten eine rechtmäßige Ehe eingehen und eheliche Kinder erzeugen zu können [2]). Papst Gregor XI. verdammte diesen, dem kanonischen Rechte widerstreitenden Artikel im Jahre 1374 [3]).

Auf einen noch energischeren Widerstand von Seiten des weltlichen Richters stieß die Kirche hinsichtlich der ihrem Forum ebenfalls ausschließlich vorbehaltenen Testamentssachen. Wiederholt erklärten die weltlichen Gesetzgebungen alle ohne Zuziehung eines weltlichen Richters oder Schöffen errichteten Testamente für ungültig, eine Bestimmung, welche der päpstliche Legat auf der Synode zu Bremen im Jahre 1266 verwarf [4]) und die Synode zu Bourges vom Jahre 1276 mit dem Anathem belegte. Die Stadt Lübeck erreichte aber sogar, daß das weltliche Forum hinsichtlich der zu frommen Zwecken errichteten letzten Willenserklärungen von Seiten des Erzbischofs von Bremen für ebenso zuständig erklärt wurde wie das geistliche Forum [5]). Auch behaupteten sich dem von dem kanonischen Rechte mit Anschluß an das römische Erbrecht geforderten freien testamentarischen Ver-

---

[1]) G. d'Espinay l. c. p. 170 f.
[2]) Landr. 1, 37.
[3]) Scheidt l. c. S. 106 f.
[4]) Hamburger Urkundenbuch S. 586.
[5]) Lübeckisches Urkundenbuch Bd. II, S. 284.

fügungsrechte entgegen die Grundsätze des germanischen Erbrechtes, welche dem Erblasser eine sehr enge Schranke auflegten, in vielen Gegenden, insbesondere in den Gebieten des sächsischen Landrechtes das ganze Mittelalter hindurch bis zur Reception des römischen Rechtes. Das jülichsche Landrecht verbot beispielsweise noch im sechzehnten Jahrhundert dem Testator sowohl hinsichtlich seiner liegenden wie beweglichen Güter ohne Einwilligung seiner nächsten Erben zu verfügen [1]). In der Diöcese Aschaffenburg wurde sogar den zu Gunsten der Kirche errichteten letztwilligen Schenkungen eine besondere Schranke gesetzt, indem denselben ein Maximalsatz gesetzlich vorgeschrieben wurde. Nach Aussage einer dortigen Synode vom Jahre 1292 war dieser Satz auf fünf Solidi bemessen.

Selbst auf dem Gebiete der rein kirchlichen Verhältnisse wie z. B. des Patronatrechtes und des Kirchenzehnten gelang es dem kanonischen Rechte nicht seine Anforderungen überall durchzusetzen, wenngleich hier keine eigentliche Konkurrenz des weltlichen Richters stattfand. Während das kanonische Recht den Patronatsherren nur das Präsentationsrecht und außerdem einige Ehren- und nutzbringende Rechte zuwies, hingegen die Einsetzung des Präsentierten den verleihungsberechtigten kirchlichen Oberen vorbehielt, nahmen die Fürsten und Grundherren in vielen Fällen auch das Einsetzungsrecht für sich in Anspruch, insofern die Benefizien von ihnen gestiftet waren. Die kirchlichen Synoden sahen sich vielfach genötigt, diesen Ansprüchen der Patronatsherren entgegenzutreten. Der Bischof von Olmütz berichtete im Jahre 1273 an den Papst Gregor X., daß in der Prager Diöcese außer dem Könige niemand mehr seine Kandidaten präsentiere, sondern daß vielmehr ein jeder dieselbe in die erledigten Pfründen eigenmächtig einsetze. Die Verleihung der geistlichen Benefizien bildete bekanntlich auch einen der Streitpunkte zwischen dem Papste Bonifacius VIII. und dem Könige Philipp von Frankreich. Der auf Seite des letzteren stehende französische Adel nahm in einem Schreiben an die römischen Kardinäle vom Jahre 1302 das Kollationsrecht der

[1]) Art. 10, Lacomblet, Archiv ꝛc. S. 124.

Benefizien für den König und sich in Anspruch, indem er darauf hinwies, daß die letzteren von dem Könige oder dem Grundherrn gestiftet worden seien.

Noch verbreiteter war der Widerstand, welcher dem von dem kanonischen Rechte mit Berufung auf den alttestamentlichen Levitenzehnten beanspruchten Kirchenzehnten entgegengesetzt wurde. Zwar hatten bereits die karolingischen Kapitulare den letzteren eingeführt. Aber die fast auf allen Synoden wiederholten Ermahnungen zur Entrichtung des Zehnten beweisen, mit welchen Schwierigkeiten die Durchführung dieses Gesetzes verbunden war. Die Kirche bedrohte diejenigen mit der Exkommunikation, welche die Zahlung des Zehnten verweigerten, oder die Zehntpflichtigen an der Entrichtung wie die Geistlichen an der Einziehung des Zehnten verhinderten. Solche Bestimmungen erließen beispielsweise die Synoden zu Mainz vom Jahre 888, zu Rom vom Jahre 1059, zu Breslau vom Jahre 1248, zu Köln vom Jahre 1266, zu Wien vom Jahre 1267, zu Tours vom Jahre 1282, zu Saumur vom Jahre 1294. Im folgenden Jahrhundert nahm die Zahl der diese Angelegenheit betreffenden Synodalstatuten noch erheblich zu. Trotz dieser zahlreichen Erneuerungen des Zehntgebotes haben beispielsweise die Friesen das ganze Mittelalter hindurch die Zahlung des Zehnten verweigert, indem sie behaupteten, durch Karl den Großen von dieser Verpflichtung entbunden zu sein. Die Urkunde, auf welche sie dieses Vorrecht begründeten, war freilich gefälscht. Schließlich wurden die Zehntstreitigkeiten dem weltlichen Richter zugewiesen. So bestimmte beispielsweise das jülichsche Landrecht[1]).

In strafrechtlicher Beziehung wurden dem geistlichen Gerichte einspruchslos nur diejenigen Fälle unterstellt, welche eine unzweifelhafte Auflehnung gegen die göttlichen Gebote der Kirche enthielten. Zu diesen sogenannten „rein geistlichen Rechtsfällen" gehörten die Ketzerei, das Schisma, die Apostasie und die Simonie. Hingegen suchte der Staat seine Zuständigkeit für die gemischten Fälle aufrecht zu erhalten. Zu den letzteren gehörten die Gotteslästerung,

[1]) Lacomblet, Archiv Bd. 1, S. 144, Art. 60.

das Sakrilegium, der Ehebruch, die Bigamie, das Stuprum, die Fleischesvergehen, die Zauberei, der Eidbruch, der Meineid, der Wucher und die Fälschung von Maß, Münzen und Gewicht. Bereits eine Synode zu Ravenna vom Jahre 898 führte Klage darüber, daß die vor das bischöfliche Forum gehörenden Fleischesvergehen von dem weltlichen Richter abgeurteilt würden und untersagte für die Zukunft die Eingriffe des letzteren in die kirchliche Gerichtsbarkeit.

So war die kirchliche Gerichtsbarkeit trotz ihrer vollkommen korrekten und vom Standpunkte der mittelalterlichen Weltanschauung nicht widerlegbaren Begründung ein viel umstrittenes Gebiet. Es gab selbst auf der Höhe des kirchlichen Machtbesitzes nur wenige Rechtsfragen, für welche der weltliche Richter seine Zuständigkeit nicht ebenso behauptete wie der geistliche Richter. Unbestritten hinsichtlich der richterlichen Zuständigkeit waren eigentlich nur die Patronatsstreitigkeiten sowie die Prozesse über kirchliches Eigentum, auf strafrechtlichem Gebiete die sogenannten rein geistlichen Rechtsfälle. Aber selbst hinsichtlich dieser dem geistlichen Forum ausschließlich vorbehaltenen Rechtsverhältnisse suchte sich die Sitte dem ersteren mit Erfolg zu entziehen, so daß selbst auf diesem Gebiete die Gerichtsbarkeit der Kirche wenigstens in vielen Fällen mehr dem Rechte als der Ausübung nach bestand. Zu einer klaren und dauernden Lösung des Widerstreites zwischen der religiösen Idee und den Interessen der staatlichen und gesellschaftlichen Selbsterhaltung ist das positive Recht des Mittelalters niemals gelangt. Die Grenzlinien zwischen der weltlichen und geistlichen Gerichtshoheit wurden nirgends mit genügender Sicherheit festgestellt. Wiederholt wurde von weltlicher Seite der Versuch gemacht, die streitigen Fragen durch einen Vergleich mit den kirchlichen Behörden zu entscheiden. So schloß beispielsweise die Stadt Köln mit ihrem Erzbischof im Jahre 1258 einen Vergleich, in welchem festgesetzt wurde, daß die Jurisdiktion über Zinsen, Meineid und Ehesachen dem kirchlichen Forum zustehen solle, daß aber über die Händel, welche an Festtagen in der Stadt und in den Immunitätsbezirken entstehen würden, ferner über falsche Maße und den „Meinkauf" sowohl der geistliche als der weltliche Richter erkennen

solle [1]). Aber die Bestimmungen dieses Vergleiches waren viel zu wenig erschöpfend, als daß sie alle Zweifel über die beiderseitige Zuständigkeit endgültig hätten beseitigen können. Der Versuch, welchen König Philipp VI. von Frankreich im Jahre 1329 machte, um eine genauere Abgrenzung der weltlichen und geistlichen Gerichtshoheit zu erzielen, führte zu keinem Ergebnisse. Die Unklarheit dieses Verhältnisses mußte um so eher zu zahlreichen Wirren Anlaß geben, als die geistlichen Gerichte, der weltherrschaftlichen Mission der Kirche folgend, das Bestreben hatten, ihre Zuständigkeit soweit als möglich auszudehnen. Wo es die Machtverhältnisse gestatteten, unterzogen die geistlichen Gerichte auch weltliche Sachen ihrer Cognition. Dort nahmen dieselben dann ihre Zuständigkeit für alle Sachen in Anspruch, so daß Kaufverträge über Renten oder liegende Güter oder Verpfändungen und Verpachtungen vor dem Gerichte des bischöflichen Offiziales ebensogut wie vor dem des städtischen Schultheißen vorgenommen werden konnten. Wohl erhob sich vereinzelt auch von kirchlicher Seite her ein Widerspruch gegen die Ausdehnung der geistlichen Jurisdiktion auf weltliche Streitsachen. Auch von der Kirche wurden Versuche gemacht, eine festere Abgrenzung zwischen der geistlichen und weltlichen Grichtsbarkeit zu gewinnen. Gerhoh von Reichersperg erklärte z. B.: „In alle Prozesse, die vor den weltlichen Richterstuhl gehören, wo es sich handelt um Geldsachen, Unterschleif, Betrug und was in der Welt sonst vorgeht, müssen sich die Bischöfe nicht mischen, sondern sie dem weltlichen Gerichte überlassen“ [2]). Die vierte lateranensische Synode vom Jahre 1215 verbot [3]) denn auch dem Klerus, seine Gerichtsbarkeit zum Nachteil des weltlichen Richters auszudehnen. Die Kirche stellte auch wohl den Versuch an, den Kompetenzstreit zwischen dem geistlichen und weltlichen Richter zu entscheiden, so z. B. eine französische Synode zu Melun im Jahre 1225. Auch einige deutsche Synoden nahmen in dieser Frage Stellung. Die Mainzer Synode vom Jahre 1261

[1]) Lacomblet, Urkundenbuch Bd. 2, Nr. 452, S. 250.

[2]) De aedificio dei c. 40.

[3]) K. 42.

sowie die Kölner vom Jahre 1266 untersagten dem geistlichen Richter, sich in die Streitsachen der Laien zu mischen, soweit dieselben vor das weltliche Forum gehörten. Eine genaue und vollständige Abgrenzung der beiderseitigen Hoheitsrechte ist der Kirche bei diesen Versuchen freilich ebensowenig gelungen wie den weltlichen Mächten.

So lagen Staat und Kirche über die Frage ihrer Zuständigkeit für die bürgerlichen Rechtsfragen wie für die Aburteilung der einzelnen Delikte das ganze Mittelalter hindurch miteinander im Hader. Obwohl der Staat die von der Kirche aufgestellte Metaphysik des Rechtes anerkannte, zwang ihn dennoch das Interesse seiner Selbsterhaltung, sich der logischen Folgerung derselben, der hierarchischen Allgewalt, möglichst zu entziehen.

„— si gestênt (helfen) einander niht
geistlich und wertlîch geriht,“

sagte Thomasin von Zirclaria in seinem „wälschen Gast“ [1]). Das Ideal des transcendenten Gottesstaates konnte also in der Rechtspflege des Mittelalters ebenso wie in der Politik und in der Güterwirtschaft niemals eine vollkommene Wirklichkeit erreichen. Das positive Recht ist selbst in der klassischen Zeit immer nur ein Bruchstück des in dem System des Gottesstaates aufgestellten Rechtsanspruches der Kirche verblieben.

[1]) V. 12745 f.; ebenso 12695 ff.

VI. Die Wissenschaft.

1. Allgemeine Grundsätze.

In noch größerem Maße als die praktischen Lebensverhältnisse bestimmten sich die theoretischen Studien, Wissenschaft und Kunst, nach Inhalt und Umfang aus der asketisch-hierarchischen Idee des christlichen Gottesstaates. Da sich in dem letzteren alle Zwecke des menschlichen Lebens zusammenfaßten, so hatte das wissenschaftliche Studium nur Berechtigung und Wert, insofern es in irgend einer Weise zur Erfüllung dieses Endzweckes diente. Das Objekt des wissenschaftlichen Erkennens war demnach nicht die gegenständliche Welt an und für sich, sondern die in derselben ausgesprochene göttliche Idee der Kirche. Die Zweckbeziehung auf die in der Kirche offenbarte religiöse Idee bildete den leitenden Grundsatz aller wissenschaftlichen Erkenntnis. „Jede Kunst und jedes Wissen," sagte Vincenz von Beauvais in seiner Schrift über die Erziehung der Prinzen, „muß der göttlichen Wissenschaft, welche zur Erbauung d. h. für Glauben und Rechthandeln gegeben ist, dienen und darauf, als auf seinen Zweck und sein Ziel bezogen und gerichtet werden. Denn wie Gott das Ende aller Dinge ist, so ist auch die Gottesgelehrtheit, die von göttlichen Dingen handelt, Endzweck aller Künste" [1]). Die gleiche Ansicht äußerte er in seinem Lehrspiegel [2]).

---

[1]) Fr. Chr. Schlosser, Vinc. v. Beauv. Bd. 1, S. 57.
[2]) L. 2, c. 16.

Das Mittelalter vertrat also auch hinsichtlich seiner Stellung zu den idealen Gebieten dieselben Grundsätze wie einst die altchristliche Kirche. Die Ausscheidung aller den Lehren der Kirche widerstreitenden oder für dieselben auch nur bedeutungslosen Erkenntnis war demnach die nächstliegende Aufgabe der Wissenschaft, da eine solche Erkenntnis eine mittelbare oder unmittelbare Gefahr für das ewige Seelenheil enthalten mußte. Petrus Damiani, der Kanzler Gregors VII., nannte die weltlichen Wissenschaften „Thorheiten" und „Possen" [1]). Ein im Jahre 1172 verstorbener Cistercienserabt Namens Gillebert belehrte einen Freund, den er zum Eintritt in den Mönchsstand bereden wollte, über die Verwerflichkeit weltlicher Studien. Die Wissenschaft, sagte er, solle hinführen zu den „überirdischen, heiligen und innersten Geheimnissen, den verborgenen und süßen Abgründen der Weisheit, zu dem unnahbaren Lichte, in welchem Gott wohnt. ‚Diese Kunst möchte ich die Kunst aller Künste, das Gesetz, die Form, die Norm, die Vernunft, das allgemeine, einheitliche, unveränderliche Vorbild nennen. Ueber diese Weisheit hinaus können wir nicht bringen, unter derselben dürfen wir nicht stehen bleiben. Im Vergleiche mit dieser ist jede andere Weisheit, welche und wie groß sie auch sei, nicht nur eitel, wenn sie jene nicht erreicht, sondern auch verwerflich, wenn sie sich nicht zu jener wendet" [2]). Thomas von Aquino bezeichnete das Streben nach Erkenntnis der Dinge als eine Sünde, insofern dieselbe nicht Bezug nehme auf den Endzweck aller Erkenntnis, daß heißt auf die Erkenntnis Gottes [3]). Roger Bacon behauptete, daß die Wissenschaft, welche auf die christlichen Glaubenslehren keinen Bezug nehme, „zur höllischen Finsternis" führe [4]).

Als die Quelle aller Versuchungen für wissenschaftliche Studien galt die antike Litteratur. Es machte sich deshalb fortgesetzt ein energischer Widerspruch gegen dieselbe geltend. Die ablehnende

---

[1]) Op. 45 praef.; op. 13, 11.

[2]) Gilleberti abb. ep. 2 bei Bernhard v. Clairvaux Tl. 2, S. 192.

[3]) Summa theologiae secunda secundae quaest. 167, art. 1.

[4]) Opus majus ad Clementem IV.

Haltung des Mittelalters bezog sich auf das ganze Gebiet der antiken Litteratur, da man von demselben ebensowohl eine Gefährdung der Tugendhaftigkeit als des Glaubens befürchtete. Nicht nur war der größere Teil der philosophischen Litteratur dem Studium entzogen, sondern auch die juristische und medizinische Litteratur des Altertums. Die Synode zu Rheims vom Jahre 1131 verbot dem Ordensklerus das Studium der Jurisprudenz und der Medizin, das zweite lateranensische Konzil vom Jahre 1139, die Synode zu Tours vom Jahre 1163 sowie eine Dekret Alexanders III. erneuerten das Verbot. Da zu dieser Zeit aber der Ordensklerus der Vertreter der wissenschaftlichen Bildung war, so kam dies Verbot einem allgemeinen Verbote gleich. Durch das ganze Mittelalter hindurch wiederholte sich der Widerstreit zwischen der kirchlichen Gelehrsamkeit und den Studien der antiken Klassiker. Diejenigen, welche sich durch den Reiz der letzteren hatten anziehen lassen, fühlten nicht selten schwere Gewissensbisse über ihre weltliche Gesinnung und wandten sich alsbald ausschließlich dem Studium der christlichen Gelehrsamkeit zu. Zahlreiche Beispiele dieses Konfliktes werden aus dem Klosterleben jener Zeit berichtet. Der Erzbischof Bruno von Köln, wurde, wie sein Hofkaplan sah, vor Gott wegen seiner Beschäftigung mit der Philosophie verklagt, aber von dem Apostel Paulus gerettet. Der Kaplan sah sich übrigens gleich darauf ebenfalls wegen seiner Beschäftigung mit der weltlichen Wissenschaft vor Gottes Gericht gestellt [1]). Den in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts zu St. Emmeran in Regensburg lebenden Mönch Arnold veranlaßte ein Todesfall, sich von dem Studium der heidnischen Bücher fernzuhalten und die Kirchenlehren zu studieren. „Da," sagte er in seiner Vorrede zu dem von ihm verfaßten Leben des heil. Emmeran, „begann ich zum erstenmale zu erkennen, welch ein Unterschied ist zwischen dem Licht und der Finsternis, zwischen dem Herrn und Belial" [2]). Auch der in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts verstorbene Otloh von St. Emmeran, welcher das

[1]) Thietm. Chron. II, c. 10.

[2]) Mon. Germ. t. IV, p. 546.

Studium der antiken Schriftsteller mit Eifer betrieben hatte, legte, von einer schweren Krankheit genesen, diese sündhafte Neigung ab, beschäftigte sich von jetzt ab nur mit kirchlicher Litteratur und verfaßte als ersten Beweis seiner Bekehrung eine Schrift „über die geistliche Gelehrsamkeit." „Was war mir da Sokrates, Plato und Aristoteles und selbst Tullius der Redner"? sagte er in dieser Schrift [1]), nachdem er den höheren Geist der kirchlichen Gelehrsamkeit gekostet hatte.

Wenn das Mittelalter dennoch einen Teil der antiken Litteratur dem Studium freigab, so geschah dies der Theorie nach nur deshalb, um die antike Bildung als eine Schule des wissenschaftlichen Denkens zu benutzen. Nicht des materiellen Gehaltes, sondern nur der wissenschaftlichen oder dichterischen Form der Darstellung wegen studierte man die Schriften der Alten. Man erstrebte diese geistige Schulung zu dem Zwecke, um sich die für eine wissenschaftliche Begründung der kirchlichen Glaubenslehren erforderliche sprachliche Gewandtheit und formale logische Bildung anzueignen. Nur insoweit die antike Litteratur diesem Zwecke dienen und als eine Vorschule für die kirchliche Gelehrsamkeit verwandt werden konnte, wurde das Studium derselben geduldet und selbst auch empfohlen. In diesem Sinne befürwortete bereits Karl der Große dem Abte Baugulf von Fulda in einem Schreiben vom Jahre 787 das Studium der Wissenschaft. „Deshalb," sagte er, „ermahnen wir euch, das Studium der Wissenschaften nicht allein nicht zu unterlassen, sondern vielmehr in einer demütigen, Gott wohlgefälligen Gesinnung zu dem Zwecke eifrig zu betreiben, damit ihr desto leichter und richtiger die Geheimnisse der göttlichen Schriften zu ergründen vermögt" [2]). Insofern die weltliche Wissenschaft in diesem Sinne betrieben wurde, hielten unter anderen auch der Abt Wilhelm von Hirschau [3]), Petrus Damiani [4]), Johannes von Salisbury und Vincenz von Beauvais [5]) dieselbe für

[1]) Mon. Germ. t. XI, p. 388.
[2]) Jaffé, Bibl. rer. germanic. IV, 344.
[3]) Pez, Thesaur. anecdot. cod. dipl. hist. epist. pars I, p. 262.
[4]) Op. 32, 9; 58, 4—6.
[5]) Schlosser Tl. 1, S. 61 ff.

heilsam. Johannes bezeichnete den der weltlichen Wissenschaft Unkundigen als einen unnützen Soldaten, der waffenlos gegen einen geübten und geschulten Feind zöge[1]). Die Dominikanermönche wurden durch einen Kapitelsbeschluß verpflichtet, sich des Studiums der Philosophie zu befleißigen. Der Beschluß begründete seine Forderung mit den Worten: „Das Studium in den freien Künsten und Wissenschaften nutzt der Christenheit viel. Es dient nämlich zur Verteidigung des Glaubens, den nicht bloß Heiden und Häretiker bekämpfen, sondern auch Philosophen. Die Bildung in den freien Wissenschaften ist also sehr notwendig in der Kirche“[2]). Der Ordensgeneral, der Dominikaner Humbert de Romanis, der im Jahre 1277 verstarb, wandte sich deshalb mit scharfer Polemik gegen diejenigen, deren frommer Eifer das Studium der weltlichen Wissenschaften verachtete. „Das Studium der Philosophie,“ erklärte er, „ist zur Verteidigung des Glaubens notwendig, weil die Heiden gerade sie als Waffen gegen den letzteren anwenden; es ist ferner notwendig zum Verständnis der Schrift, weil man durch die Philosophie allein gewisse Stellen verstehen kann“[3]). Die dialektische Schulung in der Erklärung und Apologetik der kirchlichen Lehren war also der ausgesprochene Zweck der von der Kirche anerkannten und begünstigten wissenschaftlichen Studien. Da man diesen Erfolg insbesondere von den aristotelischen Büchern über die Dialektik erwartete, so wurde das Studium dieser gestattet, während die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles durch eine Pariser Synode vom Jahre 1209 sowie durch die Lateransynode vom Jahre 1215 wegen ihres den Glauben gefährdenden Inhaltes verboten wurden. Gregor IX. gab jedoch im Jahre 1231 das Studium dieser Schriften wieder frei, weil er den Nutzen derselben für größer erachtete als ihre Gefahren[4]).

---

[1]) Polycr. l. 7, c. 12.

[2]) Jourdain, Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 212 f.

[3]) A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 2, S. 318.

[4]) Potth. reg. pont. Rom. Nr. 8718, 8719 und 8725.

Da also die Wissenschaft ihrem Inhalte nach von der Kirche beherrscht war, so befand sie sich auch ihrer praktischen Ausübung nach im Alleinbesitze der letzteren. Das gesamte Gebiet der mittelalterlichen Wissenschaft wurde so gut wie ausschließlich von der Geistlichkeit und insbesondere von den Mönchen gepflegt. Philosophen, Rechtsgelehrte, Physiker und Geschichtsschreiber waren jahrhundertelang fast ohne Ausnahme aus dem Klerus hervorgegangen. Verschwindend klein war die Zahl derjenigen Laien, welche sich eine gelehrte Bildung angeeignet hatten. Nithard, der Enkel Karls des Großen, war in einem Zeitraume von ungefähr vier Jahrhunderten der einzige Geschichtsschreiber, der kein Geistlicher war. Der größte deutsche Dichter des Mittelalters, Wolfram von Eschenbach, war des Schreibens und des Lesens unkundig:

„Swaz an den buochen stêt geschriben
des bin ich künstelôs beliben,“

sagte er von sich selbst im Willehalm [1]). Der dem dreizehnten Jahrhundert angehörige Thomasin von Zirclaria bemerkte in seiner Dichtung „Der welsche Gast“ [2]):

„Bî den alten ziten was
daz ein ieglich kint las:
dô wâren gar diu edeln kint
gelêrt, des si nu niht ensint“.

In Deutschland galt es sogar, wie der Annalist Wipo versicherte, für schimpflich, jemanden zur Schule zu schicken, der nicht Geistlicher werden wollte. „Nur den Deutschen scheint es zwecklos, ja schimpflich zu sein, jemanden unterrichten zu lassen, wenn er nicht als Geistlicher aufgenommen werden soll“, heißt es in seinem zu Ehren des Königs Heinrich III. gedichteten Tetralogus [3]). Bei den romanischen Völkern, wenigstens in Italien, stand es nach der Aussage Wipos besser. Doch pflegten sich von den Laien im allgemeinen nur hochstehende Personen eine gewisse gelehrte Bildung

[1]) 2, 20.
[2]) V. 9197 ff.
[3]) V. 199 f.

anzueignen. Und zwar bestand diese Bildung meist nur in der Erlernung der lateinischen Sprache und Schrift, sowie in dem Studium einzelner biblischen und scholastischen Schriften. Ganz vereinzelt waren die Fälle, in welchen Laien über dieses Maß hinausgingen und sich auch eine Kenntnis der griechischen Sprache aneigneten. Am meisten wurde das Bedürfnis nach einer gewissen Bildung in den fürstlichen und dynastischen Familien empfunden. Am nächsten lag es den Kaisern und Königen wegen ihrer fortgesetzten Beziehungen zur Kirche und der mannigfaltigen geschäftlichen Interessen der Verwaltung, sich eine gewisse litterarische Bildung anzueignen. Ludwig der Fromme verstand lateinisch und griechisch, er sprach das erstere wie seine Muttersprache [1]). Auch die deutschen Kaiser und Könige waren im allgemeinen der Schrift und der lateinischen Sprache mehr oder weniger kundig. Nur diejenigen Könige, mit welchen ein neues Haus auf den Thron kam, also Heinrich I. und Konrad II., waren litterarisch meist nicht gebildet. Der Nachfolger Heinrichs, Otto I., lernte wenigstens nach dem Tode seiner Gattin Edgitha noch das Lesen [2]). Ottos gleichnamiger Sohn war, wie Richer erzählt [3]), in der Wissenschaft sogar sehr bewandert. Otto III. empfing eine sorgfältige Bildung, er war des Griechischen wie des Lateinischen kundig. Heinrich II. konnte lesen [4]) und besaß eine gute Kenntnis der biblischen Schriften wie der kirchlichen Litteratur [5]). Konrad II., mit welchem die fränkische Dynastie in den Besitz der Krone gelangte, war, wie bemerkt, ohne wissenschaftliche Bildung [6]). Seine Gattin Gisela aber sorgte dafür, daß ihr Sohn Heinrich unterrichtet wurde [7]). Heinrich IV. war der Schrift so kundig, daß er

---

[1]) Vita Ludow., Thegan c. 19.

[2]) Widukind, Sächs. Gesch. l. 2, c. 36.

[3]) L. 3, c. 67.

[4]) Pöhlder, Jahrb. a. 983; Annalista Sax. a. 1002.

[5]) Jahrbuch des Deutschen Reiches unter Heinrich II. von S. Hirsch S. 91, Anm. 3 und 4.

[6]) Wipon. Vita Chuon. c. 6. M. G. t. XI, p. 262.

[7]) Wipon. Tetralog. V. 161 ff. M. G. l. c. p. 250.

alle an ihn gerichteten Urkunden selber lesen und verstehen konnte. Er benutzte diese Kenntnis zur Lektüre des Psalters und anderer geistlichen Schriften [1]). Daß die späteren Kaiser im allgemeinen ihren Vorgängern hinsichtlich ihres Wissens nicht nachstanden, versteht sich von selbst. Der Staufer Heinrich VI. war sogar in der Kenntnis des geistlichen und weltlichen Rechtes geschult. Auch unter den weltlichen Großen fanden sich manche, die einen wissenschaftlichen Unterricht erhalten hatten, so beispielsweise der Graf Acerbo von Kärnten, der im Jahre 1102 starb und dessen Bruder Boto der Tapfere, ferner der Sohn der Markgräfin Beatrix, Konrad und Graf Dietrich von Katlenburg, der im Jahre 1106 während der Belagerung der Stadt Köln starb, ferner der Sohn Herzogs Otto von Nordheim, Namens Kuno, der im Jahre 1103 durch Meuchelmord endete. Bekanntlich beschäftigten sich auch einige Damen aus fürstlichen Häusern mit gelehrten Studien. Ottos I. zweite Gattin, Adelheid, wird als eine gelehrte Frau bezeichnet [2]). Die Herzogin Hedwig von Schwaben, die Nichte Ottos I., war der lateinischen und griechischen Sprache kundig und las mit ihrem Lehrer, dem Mönch Ekkehard, die lateinischen Klassiker. Die große Gräfin Mathilde von Tuscien, die Freundin Gregors VII., war eine gelehrte Frau, sie führte ihre Korrespondenzen in italienischer, deutscher und französischer Sprache. Auch die schon erwähnte Gattin Konrads II. besaß eine gelehrte Bildung [3]), desgleichen die Gattin Heinrichs III., Agnes von Poitou. Heloise, die Geliebte Abälards, war in der lateinischen und sogar in der hebräischen Litteratur vorzüglich unterrichtet und schrieb ein elegantes Latein [4]). Ein irgendwie selbständiger und fördernder Einfluß auf die Wissenschaft ist jedoch bis zum vierzehnten Jahrhundert von den Laien nicht ausgegangen. Die Bildung der letzteren beschränkte sich vielmehr in den verhältnismäßig seltenen Fällen, in welchen eine solche

---

[1]) Elbonis. Vita Ottonis ep. Babenb. lib. 1, 6. Mon. G. t. XII, p. 826.

[2]) Ekkeh. cas. S. Galli SS. II, 146.

[3]) L. c. II, 57, 58.

[4]) Bouquet tom. XIII, p. 675; XX, p. 731.

überhaupt vorhanden war, durchweg auf eine mehr oder weniger vollständige Aneignung der kirchlichen Wissenschaften.

Wie die Bildung, so waren selbstverständlich auch die Bildungsanstalten eine ausschließliche Schöpfung der Kirche. Die Schulen waren geistliche Stiftungen, mit geistlichen Lehrern besetzt und entweder für die Erziehung zum geistlichen Berufe oder für die religiöse Unterweisung des Volkes bestimmt. Dem ersteren Zwecke dienten die mit den bischöflichen Kirchen verbundenen Dom- und Stiftsschulen sowie die Klosterschulen, dem letzteren die mit den Pfarrkirchen verbundenen Pfarrschulen. Auch die Lehrer der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts entstandenen Stadtschulen, welche unter der Aufsicht der städtischen Magistrate standen, gehörten ursprünglich ausschließlich dem geistlichen Stande an. Der Unterricht derselben beschränkte sich lange Zeit hindurch durchaus auf religiöse Gegenstände. Die Religionslehre bildete den Mittelpunkt des gesamten Unterrichtes und zwar in den lateinischen wie in den deutschen Schulen der Städte [1]). Nicht weniger als die Schulen waren die Universitäten mehrere Jahrhunderte lang im wesentlichen kirchliche Institute. Sie waren entweder aus den Dom- und Klosterschulen hervorgegangen oder wenigstens durch die Kirche gegründet worden. Die Errichtung einer Universität mußte durch eine päpstliche Bulle bestätigt werden. Von den drei oberen Fakultäten, der theologischen, juristischen und medizinischen, war die erste die vornehmste, während die letzte noch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert auf manchen Universitäten gar nicht, auf den anderen aber nur durch einen oder zwei Lehrer vertreten war. Der Gegenstand der juristischen Fakultät war bis gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts ausschließlich das Kirchenrecht. Bis dahin wurde das römische Recht nur insoweit behandelt, als es das Verständnis des kanonischen Rechtes erforderte. Auf der Pariser Universität wurde im Jahre 1218 das Studium des römischen Rechtes gänzlich verboten, weil man von demselben eine

[1]) Vgl. hierzu: Geschichte der Schulen im alten Herzogtum Geldern, von Fr. Nettesheim, S. 134 f.

Beeinträchtigung der kanonistischen Studien befürchtete. Auf der im Jahre 1348 gegründeten Hochschule zu Prag wurden erst im Jahre 1390 Vorlesungen über das römische Recht eingeführt, während bis dahin nur über das kanonische Recht gelesen wurde. Aus diesem bedeutenden Uebergewicht der kirchlichen Gelehrsamkeit ergab sich, daß auch die Lehrer der Universitäten größtenteils aus dem geistlichen Stande hervorgingen. Deshalb geschah auch die Besoldung der Universitätslehrer in der älteren Zeit nicht durch den Landesherrn, sondern durch die Kirche und zwar durch die Dom- und Kollegiatkapitel sowie durch die Klöster, welche die Professuren auf kirchliche Präbenden zu fundieren pflegten. Die Kirche besaß darum auch ein Aufsichtsrecht über die Universitäten und ihre wissenschaftliche Lehre sowie das Recht, die licentia docendi zu erteilen.

---

2. Die Philosophie.

Da der Gegenstand der mittelalterlichen Wissenschaft nicht die sinnliche, sondern die übersinnliche Welt war, so konnte auch die alle Wissenschaften in sich zusammenfassende Philosophie keinen anderen Inhalt gewinnen. Nicht die Frage nach den diesseitigen Ursachen, sondern nach den jenseitigen Zwecken der Erkenntnis bildete den Ausgangspunkt der philosophischen Spekulation. Der Causalzusammenhang in der Sphäre der irdischen Dinge war der Philosophie nur insofern von Wert, als derselbe auf den Zusammenhang mit der Heilsidee der christlichen Erlösung zurückführte. Wohl forschte auch das Mittelalter nach den Gründen der Erkenntnis. Doch hatten diese Untersuchungen nicht die natürlichen Gesetze und Bedingungen, sondern vielmehr nur die außerhalb der sinnlichen Natur gesuchten Ursachen der menschlichen Vernunfterkenntnis zum Gegenstande. Nur insoweit die Vernunft die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten vermitteln konnte, war

sie ein Gegenstand der philosophischen Kritik. Nur insoweit betrieb die Philosophie des Mittelalters erkenntnistheoretische Studien. Die Philosophie des Mittelalters war darum die Philosophie der deduktiven Methode, insofern sie von den allgemeinen Begriffen der christlichen Heilslehre ausging, um von diesen zu den Einzeldingen der körperlichen Welt herabzusteigen. Duns Scotus, der im Jahre 1308 starb, nannte die von unten aufsteigende Erkenntnis, das heißt also die induktive Methode, eine verworrene. Ihr gegenüber bezeichnete er die von dem Begriff des Seienden ausgehende deduktive Wahrheitserkenntnis als eine deutliche. „Der Begriff des Seienden ist, wie er sagte, der erste deutlich erkannte Begriff“ [1]). Die Metaphysik war nicht das Endziel, sondern der Ausgang der Philosophie. Die Glaubenslehren der Kirche waren die logischen Gesetze der Vernunfterkenntnis.

Anselm von Canterbury bestätigte die bereits von Augustin ausgesprochene Ansicht über das Verhältnis von Glaube und Erkenntnis in seinem berühmten Worte: „ich glaube, damit ich erkenne“ [2]), mit welchem Worte er den Glauben als das Organ der Erkenntnis hinstellte. „Die rechte Ordnung,“ erklärte Anselm weiter, „fordert, daß wir aus ganzer Seele der christlichen Lehre glauben, bevor wir uns vornehmen, dieselbe mit der Vernunft zu erörtern“ [3]). Der Glaube mußte der Erkenntnis voraufgehen und die Grundlage der letzteren bilden. Die Wissenschaft der Vernunft, die Philosophie, mußte sich der Wissenschaft des Glaubens, der Theologie unterordnen. Die erstere war „die dienende Magd“ der letzteren [4]). Die Philosophie hatte den Zweck ihres Daseins in der Theologie. Die Aufgabe der ersteren bestand lediglich darin, die Wahrheit der kirchlichen Lehren zu erweisen [5]), dieselbe der

---

[1]) In libr. sent. 1, dist. 3, qu. 2, 24.

[2]) Proslog. c. 1.

[3]) De fide trinit. c. 2, cur deus homo l. 1, c. 1, 2.

[4]) Petrus Damiani op. ed. Cajetan. Paris 1743, III, p. 312; Thom. v. Aquino contra gentiles l. 2, c. 4.

[5]) Vgl. u. a. Thomas von Aquino: Summa theolog. p. 1, qu. 1, art. 5 ad 2.

Vernunft verständlich zu machen. Für die Zeit des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, in welcher die aristotelische Philosophie die wissenschaftliche Forschung beherrschte, war die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben ein feststehender Satz. Die großen Scholastiker dieser Zeit, Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Peter der Lombarde, Albert der Große, Thomas von Aquino und andere waren einig in dieser Frage und traten der Behauptung entgegen, daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was vom Standpunkte der Theologie aus falsch sei. Die Philosophie des Mittelalters war also nichts als eine Apologetik der kirchlichen Dogmatik. „Die Philosophie hat die Beweise für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu geben", lehrte der um 1292 verstorbene Roger Bacon [1]).

Obgleich aber der Schwerpunkt der mittelalterlichen Philosophie von Anfang an durchaus in der Behandlung der religiösen Glaubenslehren gelegen war, so hat die Philosophie doch ebenso wie jedes andere Gebiet der mittelalterlichen Kultur eine lange Entwicklung zu durchlaufen gehabt, bis sie den Standpunkt einer völligen Kongruenz mit dem System der Kirche erreichte. Den am meisten hervorspringenden Streitpunkt der mittelalterlichen Philosophie bildete bekanntlich das der platonischen und aristotelischen Philosophie entnommene Verhältnis der allgemeinen Gattungen und Arten zu den Einzelwesen. Die Bestimmung desselben bildete gewissermaßen die Erkenntnistheorie der mittelalterlichen Philosophie. In der Entwicklung dieser Frage vollzog sich die Entwicklung der philosophischen Forschung. Und zwar wurde dieses Verhältnis in dreifach verschiedener Weise zu erklären gesucht. Die ältere, vom Platonismus beherrschte Scholastik erblickte die Substanz der Dinge in den allgemeinen Gattungen und faßte die Individuen als die wechselnden Erscheinungsformen der letzteren auf. Man bezeichnet diese Richtung als den extremen Realismus. Die zweite unter dem Einfluß der aristotelischen Philosophie gewonnene Lösung bestand darin, daß man den Universalien wohl eine

[1]) Opus majus ad Clementem IV.

wirkliche, aber nur eine in den Individuen wirklich werdende Existenz beilegte. Es war dies die Anschauung des gemäßigten, oder des aristotelischen Realismus. Die dritte Richtung endlich, welche man als den Nominalismus bezeichnet, kehrte die Lehre des extremen Realismus um, indem sie das Wesen der Dinge ausschließlich in den Individuen fand und die Universalien nur als subjektive Abstraktionen der menschlichen Erkenntnis auffaßte. Die erste Richtung bildete im allgemeinen den Standpunkt der Philosophie bis zum Anfange des zwölften, die zweite bis zum Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, während die nominalistische Denkweise die Philosophie des ausgehenden Mittelalters war. Der platonische oder extreme Realismus wich in vielen, wesentlichen Fragen von der kirchlichen Glaubenslehre ab. Erst der aristotelische oder gemäßigte Realismus setzte die Philosophie in volle Uebereinstimmung mit der letzteren. Die Zeit dieser rechtgläubigen Philosophie fiel zusammen mit der Blütezeit des kirchlichen Kultursystems überhaupt. Der aristotelische Realismus war also die Philosophie der klassischen Zeit des Mittelalters. Der Nominalismus bildete den Uebergang des letzteren zur Philosophie der neueren Zeit und stand demnach ebenso wie der platonische Realismus in vielfachem Widerstreit mit der kirchlichen Glaubenslehre. Der Uebergang von dem platonischen zum aristotelischen Realismus und von diesem zum Nominalismus umschloß den ganzen Abwicklungsprozeß der religiösen Metaphysik des Mittelalters, die Entwicklung des einer rationalistischen Denkweise noch mehr zugewandten Geistes der älteren Periode des Mittelalters zu dem vollen Siege der asketisch-hierarchischen Idee der Kirche und die Auflösung der letzteren in die immanente Gottesidee der neueren Philosophie. Der platonische Realismus war die Philosophie der zwischen der immanenten und transcendenten Gottesidee noch schwankenden religiösen Metaphysik, der aristotelische Realismus die der völlig entwickelten transcendenten Gottesidee, der Nominalismus endlich die Philosophie der durch ihre eigene Steigerung in ihr Gegenteil umschlagenden transcendenten Metaphysik des Mittelalters. Auch die Entwicklung der Philosophie hatte also, wie das gesamte Kulturgebiet des Mittelalters, ihren Ursprung

in einer Steigerung des asketischen Geistes der religiösen Metaphysik.

Die Philosophie des Mittelalters beschäftigte sich demnach keineswegs mit einer bloßen formalen Begriffsentwicklung. Vielmehr führte ihre Dialektik auf das tiefste Problem der mittelalterlichen Weltanschauung, auf die Lehre über das Verhältnis der Welt und des Menschen zur Gottheit zurück und hatte in dieser ihren eigentlichen Grund. Ebenso bewegte sich der Streit zwischen den drei Hauptrichtungen der Scholastik keineswegs um bloße formale Verschiedenheiten der dialektischen Methode. Vielmehr erstreckte sich derselbe bis auf die letzten Gründe der religiösen Metaphysik, so daß die verschiedenen philosophischen Richtungen nicht unerheblich voneinander abweichende Abschattierungen des kirchlichen Lehrsystems darstellten. Die Bedeutung, welche Plato und Aristoteles in der mittelalterlichen Philosophie erlangten, stand eigentlich im umgekehrten Verhältnisse zu der Stellung, welche beide in der Entwicklungsgeschichte der griechischen Philosophie eingenommen hatten. Die platonische Philosophie hatte die Substanz der Dinge in die allgemeinen Ideen verlegt und aus dieser Voraussetzung die Transcendenz der letzteren, insbesondere der höchsten Idee, das ist Gottes, gefolgert. Der extreme Realismus des Mittelalters aber nahm die platonische Ideenlehre nicht deshalb an, um aus derselben die Transcendenz der höchsten Idee, sondern vielmehr den einheitlichen Zusammenhang aller Dinge in der letzteren herzuleiten und gelangte eben von dieser Absicht aus zu einer Gotteslehre, welche im Vergleiche mit der strengen Transcendenz der kirchlichen Lehre einen pantheistischen Charakter trug. Andererseits hatte die aristotelische Philosophie die Wirklichkeit der allgemeinen Ideen in den Individuen behauptet, um die transcendente Ideenlehre Platos zu widerlegen. Der aristotelische Realismus jedoch schloß sich der aristotelischen Lehre zu dem Zwecke an, um durch die Wahrung des substantiellen Charakters der Individuen das außergöttliche Bestehen derselben und demnach die mit der kirchlichen Lehre übereinstimmende göttliche Transcendenz zu erweisen. Diese, das geschichtliche und logische Verhältnis der platonischen und aristotelischen Philosophie völlig umkehrende

Auffassung hat sich bis zum Ausgange des Mittelalters festgehalten.

Die Philosophie des Mittelalters begann mit dem System des Erigena, welches die neuplatonische Lehre der göttlichen Kraftwirkungen mit der christlichen Glaubenslehre zu verbinden suchte. Indem aber Erigena den transcendenten Gottesbegriff nicht mit der Schärfe des Neuplatonismus behauptete, erhielt das System desselben einen emanatistischen Charakter. Das Eingehen Gottes in die Welt des Endlichen wurde nicht wie im Neuplatonismus als eine Mitteilung seiner Kraft, sondern seines Wesens gedacht. Erigena faßte die Welt als einen Kreislauf des göttlichen Wesens auf, der sich dadurch bilde, daß Gott aus sich herausgehe in das allgemeine Wesen, sich darauf in die Vielheit der Gattungen bis zu den Einzeldingen entfalte, um alsdann von den letzteren in derselben Stufenfolge nach aufwärts wieder zu der einfachen Einheit, zu sich selber zurückzukehren. Die Welt war daher eine Selbstoffenbarung Gottes. „Gott," sagte der Philosoph, „schafft sich selbst, indem er die Dinge schafft" [1]). Die pantheistische Auffassung dieses extremen Platonismus suchte ihre erkenntnistheoretische Grundlage in der Verhältnisbestimmung der individuellen Einzelwesen zu den sogenannten Universalien, den allgemeinen Arten und Kategorien. Die letzteren bildeten nach der Lehre derselben das unveränderliche und ewige Sein, die Einzelwesen die wechselnden mannigfaltigen Erscheinungsformen des allgemeinen Urgrundes der Dinge. Das allgemeine Sein der Gottheit war also dieser Auffassung nach das wahre Wesen aller Einzeldinge. In diesem Sinne faßten der im Jahre 908 verstorbene Remigius von Auxerre sowie der im Jahre 1121 verstorbene Wilhelm von Champeaux das Verhältnis des Individuellen zu den allgemeinen Begriffen auf. Bernhard von Chartres, der bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts lebte, ging gleichfalls von dieser Auffassung aus und erklärte auf Grund derselben das Leben des Weltalls als einen Kreislauf, der sich von Gott durch den Himmel, die Gestirne, die sinnliche Welt und den Menschen bewege, von diesem

[1]) De divisione naturae I, 13.

aber wieder zur Gottheit zurückkehre. Auch die Philosophie des gleichzeitigen Wilhelm von Conches gründete sich auf den pantheistischen Gedanken der Emanation, indem sie in Uebereinstimmung mit Bernhard von Chartres den heiligen Geist als die Quelle alles Lebens, als die Weltseele bezeichnete. Abälard verwarf zwar die Ansicht des Wilhelm von Champeaux über das Verhältnis der Universalien zu den Individuen eben ihrer zum Pantheismus führenden Folgerungen wegen. Aber er selber konnte eine klare Lösung dieser Frage nicht finden, er war weder Realist noch Nominalist. Ihm waren die Universalien weder Dinge wie den Realisten, noch Namen wie den Nominalisten, sondern Begriffe (conceptus) des Geistes. Abälard war demnach Conceptualist, freilich auch dies nicht mit sicherer Folgerichtigkeit. Doch stand er, der als Denker ebensowenig folgerichtig war wie als Mensch, hinsichtlich seiner Ansicht über das Verhältnis Gottes zur Welt dem extremen Realismus am nächsten. Seine Philosophie lief im Grunde ebenso wie der letztere auf eine pantheistische Weltauffassung aus. Wenn er die Schöpfung als ein notwendiges Werk Gottes lehrte [1]), so konnte er dieselbe nur in dem Sinne einer Emanation des göttlichen Wesens erklären. Da nun für die emanatistische Theorie ein Gegensatz zwischen Gott und Welt nicht bestehen konnte, so hatte ein solcher auch für Abälard keine Berechtigung. Abälard scheute sich auch nicht, die Folgerung dieser Voraussetzung zu ziehen, indem er die absolute Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung leugnete, da nach der emanatistischen Lehre die Vernunft ausreichen mußte, um auch die übernatürlichen Wahrheiten zu erkennen. Auch das christliche Sittengesetz enthielt, wie er behauptete, keine Lehren, welche der Mensch nicht aus sich selbst habe gewinnen können. Er betrachtete die sittlichen Vorschriften des Christentums nur als eine Erneuerung des ursprünglichen Naturgesetzes. „Denn wenn wir," sagte er, „genau die sittlichen Vorschriften des Evangeliums prüfen, so werden wir finden, daß dieselben nichts anderes sind als eine Wiederherstellung des Natur-

[1]) Theol. christ. l. 5, p. 1330.

gesetzes“ [1]). Indem er nun das letztere dem natürlichen Menschen für erreichbar hielt, behauptete er, daß die alten Philosophen in ihrem Leben und ihrer Lehre eine evangelische Vollkommenheit besessen hätten, welche von der christlichen Lehre gar nicht oder nur sehr wenig unterschieden sei [2]). Er fand sogar ebenso wie Bernhard von Chartres die christliche Trinitätslehre bei den Platonikern wieder, indem er den Nous Platos dem Gottessohn, die Weltseele Platos dem heiligen Geiste gleichstellte [3]).

Die Vorstellung von der substanziellen Einheit Gottes und der Welt verschob den Gottesbegriff des extremen Realismus nicht unwesentlich von der Linie der kirchlichen Gotteslehre. Hildebert von Lavardine, Bischof von Mans in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, gab eine Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens, in welcher die Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit desselben völlig in eins zusammenflossen. „Gott ist,“ sagte er, „über allem, unter allem — außer allem, in allem — in allem, doch nicht eingeschlossen — außer allem, doch nicht ausgeschlossen — über allem, doch nicht darüber hinaus — unter allem, doch nicht darunter hinweg — ganz darüber, weil beherrschend — ganz darunter, weil tragend — draußen ganz, weil umfassend — drinnen ganz, weil erfüllend“ [4]). Noch deutlicher sprach der im Jahre 1207 verstorbene Amalrich von Chartres den pantheistischen Gedanken des extremen Realismus aus, indem er den Satz aufstellte, daß alles eins und alles Gott sei. Gott sei das Wesen aller Kreatur und das Sein aller Dinge“ [5]). Durch die Liebe zu Gott hörte nach seiner Lehre der Mensch auf Kreatur zu sein, er verlor sein eigenes Sein, um in Gott aufzugehen und Gott zu werden [6]). Insbesondere erhielt die Trinitätslehre des extremen Realismus eine von der kirchlichen Lehre wesentlich abweichende Gestalt, insofern

---

[1]) L. c. l. 2, p. 1179.

[2]) L. c.

[3]) Introd. ad theol. l. 1, c. 17, p. 1012 ff.

[4]) J. H. Löwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter S. 48.

[5]) Gerson, Concord. metaph. cum logic.

[6]) Gerson, De mystic. theol. spec. consid. 41.

dieſe Philoſophie die ſubſtantielle Einheit in dem trinitariſchen Weſen Gottes ſo ſehr betonte, daß die Unterſchiede der drei Perſonen aufgehoben wurden und die letzteren zu bloßen Begriffen des einen göttlichen Weſens verblaßten. In dieſem Sinne hatte Abälard die kirchliche Trinitätslehre in ſeiner Schrift „Einführung in die Theologie“ zu erklären verſucht.

Die Gegenſtellung der chriſtlichen Religion von Gott und Welt hatte in dieſer Philoſophie des platoniſchen Realismus offenbar keinen ſicheren Boden. Die Auffaſſung, welche dieſelbe über das Verhältnis der Univerſalien zu dem Individuellen lehrte, war im Grunde eine pantheiſtiſche und alſo je nach ihrer ſtärkeren oder ſchwächeren Durchführung dem mittelalterlichen Dualismus mehr oder weniger entgegenſtehend. Die Platoniker pflegten im allgemeinen der Welt göttliche Eigenſchaften beizulegen, indem ſie dieſelbe als unendlich der Zeit wie dem Raume nach betrachteten. Da demnach ein Gegenſatz zwiſchen beiden nicht beſtand, ſo bedurfte es eigentlich auch keiner beſonderen göttlichen Offenbarung noch einer prieſterlichen Stellvertretung Gottes auf Erden. Die menſchliche Vernunft war ein Teil des göttlichen Geiſtes und darum auch, wie Abälard lehrte, befähigt, die göttlichen Wahrheiten aus ſich ſelber zu begreifen. Die Platoniker des Mittelalters ſtellten daher die Vernunft über die Autorität der Kirche. Aeußere Rückſichten oder innere Zweifel haben freilich manche vor dieſer Folgerung zurückgehalten. Doch haben mehrere ſich offen zu der letzteren bekannt. Zuerſt hatte dies Erigena gethan. Der der erſten Hälfte des elften Jahrhunderts angehörige Berengar von Tours ſah in der Gabe der Vernunft das Weſen der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menſchen. Wer, ſagte er, zu derſelben nicht ſeine Zuflucht nimmt, „der gibt ſeine Ehre preis, da er hinſichtlich der Vernunft nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt“ [1]). Othlo von St. Emmeran hob mißbilligend hervor, daß einige Dialektiker die Worte der heiligen Schrift nach Maßgabe der Dialektik auslegen zu müſſen glaubten, daß ſie „in den meiſten

[1]) De sacra coena p. 100, ed. Vischer.

Sätzen dem Boethius mehr glaubten als den heiligen Schriften“[1]). Abälard stellte zwar ursprünglich den Glauben über die Vernunft. Doch führte ihn die Logik seiner eigenen Deduktionen bald zu der entgegengesetzten Behauptung. Da er die Vernunft für befähigt hielt, die göttlichen Mysterien des christlichen Glaubens zu begreifen, so konnte er die Behauptung eines zwischen Glaube und Vernunft bestehenden Widerspruches nicht anerkennen. Vielmehr ergab sich ihm von diesem Standpunkt aus die folgerichtige Ansicht, daß man nicht verpflichtet sei etwas zu glauben, was man nicht einsehe. So war ihm trotz seiner entgegenstehenden Erklärung die Vernunft die höhere Quelle der Erkenntnis. Die Vernunft ging nach ihm dem Glauben voran. „Der Glaube kommt nicht durch die Gewalt, sondern durch die Vernunft“, schrieb er seinem Sohne Astralabius. Amalrich von Bena wollte sogar das Priestertum und die Sakramente abgeschafft wissen. Er lehrte, daß die göttliche Dreieinigkeit eine dreifache Periode der Herrschaft Gottes bezeichne. Gott Vater habe sich im Alten Testamente durch das Gesetz, Gott Sohn im Neuen Testamente durch die Stiftung der Sakramente offenbart. Jetzt sei das Zeitalter des Geistes gekommen. Wie nun mit der Herrschaft des Sohnes das Gesetz aufgehoben sei, so müsse jetzt mit der Herrschaft des heiligen Geistes das Priestertum und die Sakramente beseitigt werden.

Der pantheistisch-rationalistische Zug dieses platonischen Realismus forderte schon im neunten Jahrhundert den Widerspruch des asketisch-hierarchischen Systems heraus. Doch gelangte diese letztere Richtung, welche sich auf die aristotelische Philosophie gründete, erst in der klassischen Zeit des Mittelalters zu einem voll entwickelten Ausdruck. Die Aristoteliker des Mittelalters suchten die emanatistische Theorie der Platoniker dadurch zu widerlegen, daß sie die aristotelische Theorie über das Verhältnis der Universalien zu den Individuen zur Hilfe zogen. Indem sie von der sinnlichen Erfahrung ausgingen, behaupteten sie, daß nur das Individuelle ein wahres, objektives Sein besäße, daß hingegen die Universalien nicht an sich, sondern nur in den Individuen existent

[1]) Migne curs. patrol. tom. 146, p. 60.

und also nur eine subjektive Bezeichnung des menschlichen Verstandes seien, in welcher der letztere das den gleichartigen Individuen gemeinschaftliche Wesen zusammenfasse. Der Kanonikus Roscellin von Compiegne nahm sogar als eine vereinzelte Erscheinung bereits gegen Ende des elften Jahrhunderts die nominalistische Theorie vorweg, welche auch die Behauptung bestritt, daß in den Individuen die allgemeinen Begriffe wirklich seien und die letzteren demnach schlechtweg als subjektive Begriffe bezeichnete. Doch hielt sich die Philosophie dieses Zeitalters durchgängig an die aristotelische Begriffsbestimmung. Anselm exemplificierte zum Beweise für die von Roscellin bestrittene Wirklichkeit der Gattungseinheit auf die Dreieinigkeit, in welcher eine Wesenseinheit der unterschiedenen Personen bestehe. Eine anonyme Schrift aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, „de generibus et speciebus“ betitelt, bezeichnete in Uebereinstimmung mit der anselmischen Theorie das allgemeine Sein als das einheitliche, verwandtschaftliche Wesen in der Vielheit des Individuellen. In ähnlicher Weise erklärten der im Jahre 1180 gestorbene Johannes von Salisbury sowie der im Jahre 1264 gestorbene Vincenz von Beauvais und Albert der Große das Verhältnis der allgemeinen Begriffe zu den Einzelwesen. Der letztere nannte die Universalien menschliche Vorstellungen, in welchen das unter den Formen der Erscheinungen verborgene Wesen der Dinge ausgedrückt werde, so daß also der allgemeine Begriff zwar objektive Wirklichkeit habe, jedoch nicht außerhalb, sondern nur innerhalb der individuellen Einzelwesen bestehe. Ebenso lehrte Thomas von Aquino.

Indem nun die Aristoteliker das Wesen der Dinge aus dem Allgemeinen in das Individuelle verlegten, lösten sie die als eine unendliche Summe von Individuen sich darstellende sinnliche Welt aus einer unmittelbaren Verbindung mit dem göttlichen Wesen ab und entzogen dadurch der emanatistischen Theorie ihre eigentliche Grundlage. Gott wurde, entsprechend der kirchlichen Lehre, als der außerhalb und über der Welt thronende Schöpfer der Dinge begriffen. Ausgehend von dieser neuen Verhältnisbestimmung der Universalien und Individuen verwarfen Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquino die Ansicht der

Platoniker, daß Gott das allgemeine Wesen der Dinge sei und die aus dieser Ansicht gezogene Schlußfolgerung, daß die Welt zeitlich und räumlich unendlich sei. Auch die Aristoteliker Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Victor, Wihelm von Auvergne und Bonaventura lehrten die zeitliche und räumliche Endlichkeit der Welt. Thomas von Aquino lehrte zwar, daß die zeitliche Entstehung der Welt durch die Vernunft nicht in zwingender Weise bewiesen werden könne, daß sich vielmehr vom Standpunkte der natürlichen Erkenntnis ebensogut die Annahme einer anfangslosen Dauer der Welt rechtfertigen lasse. Doch erkannte er die erstere These als eine notwendige Forderung des Glaubens an. Wie hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt, so konnte der aristotelische Realismus auf Grund seiner Erkenntnistheorie auch hinsichtlich der Trinitätslehre eine vollkommene Kongruenz mit dem kirchlichen Dogma erreichen. Indem er die Wesensgleichheit und zugleich die Verschiedenheit der Individuen lehrte, war es ihm möglich, die von der Kirche behauptete Verschiedenheit der drei Personen der Gottheit in der Einheit derselben wissenschaftlich festzuhalten. Dadurch aber, daß der aristotelische Realismus die Philosophie ganz auf den Standpunkt des in der christlichen Metaphysik behaupteten Gegensatzes von Gott und Welt stellte, erwies er zugleich die Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung. Denn da auf Grund jenes Gegensatzes das Wesen Gottes als ein übernatürliches erscheinen mußte, so konnte dasselbe, wie Thomas von Aquino mit Recht folgerte, für die an die Schranke der Sinnlichkeit gebundene Erkenntnis des Menschen nicht erreichbar sein. Wenn dem Aquinaten auch das Dasein Gottes an und für sich durch die Vernunft beweisbar erschien, so doch nicht das trinitarische Wesen der Gottheit und die göttlichen Offenbarungslehren der Kirche, die Erbsünde, die Menschwerdung Christi, die Auferstehung des Fleisches u. s. w. Der Erkenntnis dieser Dinge mußte vielmehr der Glaube an die im Besitze der Kirche befindliche Offenbarung vorausgehen. Aus diesem Grunde stellte er wie alle Aristoteliker die Autorität der Kirche mit noch größerer Entschiedenheit über die Vernunft, als die Platoniker das umgekehrte Verhältnis behauptet hatten. Von der Voraussetzung der jenseits der

menschlichen Vernunfterkenntnis liegenden übernatürlichen christlichen Erlösungsidee aus mußte die Kirche als die notwendige Mittelinstanz zwischen der Gottheit und der menschlichen Vernunft erscheinen.

Der aristotelische Realismus bezweckte also mit der Widerlegung des Platonismus und der Aufstellung der aristotelischen Lehre über das Verhältnis der allgemeinen Gattungen zu den Individuen keineswegs die Einführung einer neuen formalen logischen Methode an und für sich. Er trat dem platonischen Realismus vielmehr nur deshalb entgegen, weil mit der emanatistischen Theorie des letzteren die transcendente Weltanschauung der religiösen Metaphysik und die göttliche Autorität der Kirche unvereinbar waren und weil er selber eine philosophische Grundlage der letzteren gewinnen wollte. Der Widerstreit beider Richtungen bewegte sich um die tiefsten Fragen der religiösen Metaphysik. Auch in der Philosophie führte also die transcendente Metaphysik zur Begründung der weltherrschaftlichen Autorität der Kirche. Die Darstellung der letzteren als der Quelle aller Wahrheit war das Endziel der philosophischen Spekulation des Mittelalters. Eben deshalb war die Widerlegung des platonischen Realismus durch den aristotelischen ein logisch notwendiger Entwicklungsprozeß des mittelalterlichen Denkens.

Doch hatte die Kirche einen ihrem Lehrsystem noch viel feindlicheren Gegensatz zu überwinden als die Philosophie des extremen Realismus. Mit dem Eindringen der arabischen Philosophie in das christliche Abendland hatten in dem letzteren Lehrsätze Aufnahme gefunden, welche nicht sowohl eine häretische Auslegung der kirchlichen Glaubenslehre enthielt, als vielmehr die ersten Voraussetzungen derselben in Zweifel zogen. Die Zusammenstellung der philosophischen Sätze, welche der Pariser Klerus in den Jahren 1269 und 1277 verdammte, enthalten Behauptungen, welche die Erschaffung der Welt, die göttliche Weltregierung, die Annahme eines ersten Menschen, die freie Willensbestimmung des Menschen, die Auferstehung des Leibes und die Unsterblichkeit der Seele bestritten [1]), so daß also die dem System der Kirche entgegen-

[1]) Bulaeus, histor. universit. Parisiens. Bd. II, 79; III, 434 ff.

gesetzte philosophische Kritik sich in ihren letzten Schlußfolgerungen bereits in der klassischen Zeit des Mittetalters bis zu einer gänzlichen Verneinung des Christentums und der Kirche zuspitzten. Der Widerstreit des Mittelalters zwischen Diesseits und Jenseits, der die Welt der praktischen Lebensverhältnisse bis in ihre Tiefen aufwühlte, durchdrang auch die Philosophie, um hier zu einem abstrakten Gedankenbilde zu verblassen.

---

3. Die Naturanschauung.

1. Die religiöse Idee als Bauplan der Schöpfung.

In dem alttestamentlichen Schöpfungsmythus hatte die Naturlehre des Mittelalters wie die christliche Weltanschauung überhaupt ihren ersten Anknüpfungspunkt. Die Natur war demselben zufolge das Werk, die Ideenwelt Gottes. Durch den Sündenfall in Mitleidenschaft gezogen, war freilich das ursprünglich reine Spiegelbild des Schöpfers in ihr getrübt worden. Die verwischten Spuren der Gottheit waren aber der menschlichen Erkenntnis um so schwerer verständlich, als durch den Sündenfall auch die letztere verdunkelt und verwirrt war. Doch mit Hilfe der in der Erlösung geoffenbarten Glaubenswahrheiten ließ sich die Gottheit in den Werken der Natur noch wiederfinden. Die Heilswahrheiten der christlichen Lehre waren die notwendige Voraussetzung der Naturerkenntnis, wie aller Erkenntnis überhaupt.

Das Mittelalter ging demnach nicht aus von einer empirischen Kenntnis der Natur, um von dieser zu den Gründen der Dinge zu gelangen, vielmehr nahm es seinen Ausgang von dem fest behaupteten Besitze der letzteren, um nach Maßgabe derselben die Wirklichkeit zu begreifen. Der Weg seines Denkens führte nicht von der sinnlichen Erfahrung zu den übersinnlichen Ursachen der Dinge, sondern umgekehrt von diesen zu jener. Sein Beweis-

verfahren war in der Naturlehre ebenso wie in der Philosophie nicht die induktive, sondern die deduktive Methode. Es konstruierte die sinnliche Welt aus den Vorstellungen seiner religiösen Metaphysik. Die Physik war nur eine Hilfswissenschaft der Metaphysik. Sie war die sinnliche Veranschaulichung der allgemeinen Lehrsätze der letzteren. Die Natur war das große Bilderbuch zu den Heilswahrheiten der göttlichen Offenbarung. Der Gegenstand der Naturerkenntnis war demnach nicht die Naturwelt an und für sich, sondern die Zweckbeziehung derselben auf das große Thema der Weltschöpfung, die Erlösung der Menschheit und das jenseitige Gottesreich. „Die Naturwissenschaft," lehrte Vincenz von Beauvais in seinem Geschichtsspiegel, „handelt über die unsichtbaren Ursachen der sichtbaren Dinge" [1]). Die Erforschung der Dinge nach ihrem selbständigen, inneren Wesen war entweder verboten, oder für wertlos geachtet. Das anatomische Studium des menschlichen Körpers galt mit Rücksicht auf die Auferstehung des Fleisches als ein todeswürdiges Verbrechen. Für die Heilkunde hatte dasselbe ohnehin keinen Wert, da die Gebrechen und Leiden des Körpers nach dem Vorbilde des Erlösers und der Heiligen in erster Linie nicht durch medizinische Mittel, sondern durch göttliche Wunder gehoben werden konnten. Für heilwirkender als alle Arznei hielt man Gebete und die Reliquien der Heiligen. Völlig wertlos erschien dem Mittelalter das Studium der übrigen organischen und anorganischen Natur, soweit demselben nicht eine Beziehung für das ewige Seelenheil zu Grunde lag. Das theoretische Wissen an sich hatte für das Mittelalter keinen Wert. Den letzteren erhielt die Naturerkenntnis erst durch die Verbindung mit dem praktischen Zwecke der religiösen Heilserwerbung. „Das Wissen aller Weisheit hat keinen Nutzen, wenn es ohne die Erkenntnis Gottes bleibt," sagte Vincenz [2]). Der größte Dogmatiker des Mittelalters, Thomas von Aquino, lehrte mit Berufung auf ein Wort des heil. Augustin, „daß in der Betrachtung der Kreaturen nicht eine eitle und vergängliche Wißbegierde zu üben, sondern eine

[1]) L. 1, c. 53.

[2]) Spec. natur. lib. 29, c. 33.

Annäherung an die unsterblichen und dauernden Dinge zu suchen sei" [1]).

Da nun Gott jenseits der Natur gedacht wurde, so hatte die Naturwissenschaft ihren Zweck nicht in sich, sondern außer sich liegen. Die mittelalterliche Naturanschauung stand demnach im äußersten Gegensatze zu der antiken, obwohl jene in der letzteren ihre wissenschaftliche Grundlage hatte. Das klassische Altertum hatte sich einst die Welt von der Gottheit durchwaltet, alle Dinge von Göttern belebt gedacht. Ihm war die Natur die Wirklichkeit, dem Mittelalter war sie das Sinnbild der Gottheit.

Der religiösen Metaphysik der Kirche zufolge war der Mensch der von Anbeginn an beschlossene Endzweck der Schöpfung. Er war der eigentliche Gegenstand der göttlichen Weltregierung. Auch der Widerpart Gottes, der Teufel und sein Anhang, machten ihn zum Ziel ihres Bestrebens. Das Schicksal des Menschen war die Frage des Alls. Um diese Frage zu lösen, stieg endlich Gott zur Erde nieder, indem er in Menschengestalt für die Menschheit den Fluch der Sünde, den Tod erlitt und eben durch diese Opferung Sünde und Hölle überwand. Mit Recht folgerte der Franziskaner Bonaventura aus dieser Voraussetzung, daß die Welt ohne den Menschen gar nicht denkbar sei, da ohne ihn die Welt zwecklos sein würde [2]). Aus diesen religiösen Vorstellungen gestaltete sich das Weltbild des Mittelalters zu einem einheitlich und logisch durchdachten Ganzen. Die Ordnungen der Welt wurden demnach als in dem Verhältnisse einer vollkommenen Kongruenz mit der religiösen Idee der Kirche stehend, gedacht. Die Erkenntnis dieser Kongruenz zwischen dem religiösen Mythus und der Ordnung der Körperwelt bildete den eigentlichen Inhalt des mittelalterlichen Naturstudiums.

Die göttliche Zweckbestimmung des Menschen war das schöpferische Prinzip der Weltordnung. Um des Menschen willen waren Erde, Sonne, Mond und Sterne, war die ganze sichtbare Körper-

[1]) Summa theologiae, secunda secundae quaest. 167, art. 1.
[2]) In libr. sent. 2 dist. 1, art. 1, quaest. 2.

welt ins Dasein gerufen. „Alle dise werelt, die sunnen unde den mânen, die sterne unde diu vier element, viur, wazer, luft unde die erden, die vogel in den lüften, die vische in dem wazer, diu tier in dem walde, diu würme in der erden, golt unde edelgesteine, der edeln würze süezen smac, der bluomen lichte varwe, der boume fruht, unde alle crêatûre: daz hâst du herre allez dem menschen ze nuze unde ze dienste geschafen durch die triuwe unde durch die minne, diu du ze den menschen hetest," heißt es in den einleitenden Worten des Schwabenspiegels. „Alle Dinge der Welt sind für den Menschen geschaffen und arbeiten Tag und Nacht für den Menschen und dienen ihm beständig. So ist das Universum für den Menschen und wegen des Menschen und zu seinem Nutzen so wunderbar geordnet," lehrte „die natürliche Theologie" des Raimund von Sabunde [1]). Der Mensch bildete den Mittelpunkt der unsichtbaren und der sichtbaren Welt.

Die Beziehung der gesamten Körperwelt auf den Menschen mußte zunächst die centrale Lage der dem letzteren angewiesenen Erde im Weltenraume bedingen [2]). Die Wohnstätte des Menschen war ja der Ort der Handlung in dem Drama der Weltgeschichte. Die Erde stellte die Schaubühne dar, auf welcher sich das Zusammenspiel von Gott, Teufel und Mensch vollzog. Auf dem Erdenraume trafen die sonst so streng geschiedenen Parteien zusammen, um hier gemeinschaftlich die große „göttliche Komödie" der Erlösung abzuspielen. Hier kamen die jenseits der Erde, im Himmel und in der Hölle beschlossenen Pläne zur Ausführung. Die Erde war der Kriegsschauplatz für die Gegensätze der unsichtbaren Welt. Mit Recht folgerte das Mittelalter aus dieser centralen Bedeutung der Erde, daß der Mittelpunkt der letzteren im Mittelpunkte des Weltalls gelegen sein müsse. Albert der Große suchte auch nach einem wissenschaftlichen Beweise für diese, aus der religiösen Lehre sich ergebenden Schlußfolgerung. Er fand denselben in dem Satze, daß das Schwergewicht des Erdkörpers notwendig nach dem Mittel-

[1]) Tit. 97.

[2]) Honorius Augustodunens. imago mundi lib. IV, c. 1.

punkte hindränge[1]). „Die Mitte der Erde, behauptete die genannte Schrift des Raimund von Sabunde, ist das Centrum der Welt“[2]). Die Erde war der Mittelpunkt aller Lebenskräfte des Weltalls. Der Mittelpunkt der Welt, also die Erde, war der Ort, „in welchem die Kräfte der ganzen Weltkugel zusammenfließen“, wie Albert der Große sagte[3]). Von den Gestirnen strömten Kräfte zur Erde nieder, indes von der letzteren selber wieder Kräfte zur Sternenwelt hinaufstiegen. Der Saturn brachte der Erde Kälte und Trockenheit, der Mars Hitze und Trockenheit, der Morgenstern erquickenden Tau, der Merkur, der Stern der Kaufleute, machte die Menschen gesprächig, der Mond war der Stern der Feuchtigkeit, er kühlte der Sonne Glut.[4]). Selbst der jenseits der Planeten gelegene Fixsternhimmel hatte seine Bestimmung in irdischen Verhältnissen. Derselbe, welcher wie alles Seiende aus den vier Elementen, Feuer, Erde, Luft und Wasser gebildet war, stand diesen Elementen vor. Und zwar bedeuteten die in drei Zonen verteilten zwölf Bilder desselben drei verschiedene Stufen der Elemente. Die erste, aus den Sternbildern des Widders, des Stieres, der Zwillinge und des Krebses bestehende Zone bedeutete die höchste Stufe der Elemente, der Widder des Feuers, der Stier der Erde, die Zwillinge der Luft, der Krebs des Wassers. Die zweite Zone, welche die Sternbilder des Löwen, der Jungfrau, der Wage und des Skorpions umfaßte, bedeutete in derselben Reihenfolge die mittlere Stufe der Elemente. Der Schütz, der Steinbock, der Wassermann und die Fische endlich, welche die dritte Zone darstellten, bedeuteten ebenfalls in dieser Reihenfolge die Elemente in ihrer verderblichen Erscheinung[5]). Insbesondere wirkten die Sterne auf die Pflanzenwelt ein. Die unendliche Mannigfaltigkeit der letzteren erschien aus einer verschiedenen

---

[1]) De caelo et mundo lib. II, tract. IV, c. 8.

[2]) Theol. naturalis tit. 91; vgl. Vincenz von Beauvais, spec. natural. lib. II, c. 1; lib. VI, c. 2 und 4.

[3]) Physic. l. I, tract. 1, c. 3.

[4]) Vincenz von Beauvais, spec. natural. lib. XV, c. 45.

[5]) L. c. c. 36.

Mischung der sogenannten vier Elemente allein nicht erklärlich. Die Einwirkung der Sterne auf die Elemente war die andere Ursache, welche die Differenzierung der Pflanzen begreiflich machte. Jede einzelne Spezies hatte ihren besonderen Stern, oder wie Konrad von Megenberg in seinem im wesentlichen aus Thomas von Contimpré geschöpften Buche der Natur sagte, „ir eigen sternes kraft in dem himel“ [1]).

Umgekehrt gingen auch Kräfte von der Erde nach oben aus. Die Kometen sollten aus den von der Erde aufsteigenden Dünsten entstehen, welche sich oben in der Luft entzündeten und je nach der Masse des Dunstes groß oder klein ausfielen [2]). Desgleichen sollten die Meteore aus Dünsten entstehen, welche infolge der Wärmestrahlung der Sonne von der Erde ausströmten, sich hoch in der Luft entzündeten und als Feuer zur Erde niederfielen [3]).

Jenseits des in konzentrischen Kreisen, den sieben Planetenhimmeln, dem Fixsternhimmel und dem Kryſtallhimmel sich abstufenden Weltenraumes lag das Empyreum, das Reich der seligen Geister. Unten in der Tiefe, beziehentlich im Mittelpunkt der Erde lag die andere Grenze der sichtbaren Welt, das Reich der bösen Geister. Schon der im Jahre 636 verstorbene Bischof Isidor von Sevilla verlegte im vierzehnten Buche seiner Ethymologien die Hölle in die Mitte der Erde, desgleichen Honorius von Autun in seinem „Bild der Welt“ [4]). Die Hölle, lehrte ebenfalls Berthold von Regensburg, „ist enmitten dâ daz ertriche aller sumpfigest ist“ [5]). Dasselbe lehrte der französische Gelehrte Omons in seiner in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts verfaßten Schrift, das Bild der Welt, sowie ferner Konrad von Megenberg. „Wizz,“ sagte der letztere, „als daz herz ze

---

[1]) Herausgeg. von Fr. Pfeiffer 1861, S. 379.

[2]) Albert. mag., meteorum lib. I, tract. III, c. 5; Konrad von Megenberg, Buch der Natur S. 75.

[3]) Albert. mag. l. c. tract. IV, c. 1; Konrad von Megenberg l. c. S. 77.

[4]) Lib. I, c. 14.

[5]) Bd. 2, S. 264.

mittelst in dem tier ist, alsô ist diu hell ze mittelst in dem ertreich“ [1]). Dante dachte sich in seiner göttlichen Komödie die Hölle als einen trichterförmigen Krater, dessen Spitze im Mittelpunkte der Erde lag. Desgleichen legte die „natürliche Theologie“ des Raimund von Sabunde die Hölle in die Mitte der Erde [2]). Diese Vorstellung war demnach allgemein verbreitet.

Die beherrschende Bedeutung der Erde im Bauplane der Welt bedingte ferner die Vorstellung, daß die dem Auge wahrnehmbaren Veränderungen in der Stellung der kosmischen Körper durch eine Bewegung der letzteren und nicht der Erde veranlaßt werde. Da jene der Erde dienten, so würde die Annahme einer Erdbewegung das logische Verhältnis von Mittel und Zweck in sein Gegenteil verkehrt haben. Es war demnach eine von dieser Voraussetzung aus vollkommen richtig entwickelte Folgerung, wenn das Mittelalter behauptete, daß der Sternenhimmel die Erde im Wirbelstrome umkreise, indes diese selber in majestätischer Ruhe verharre. Der Himmel, dachte man, bewege sich um die Erde, wie das Rad um seine Achse. In dem von dem Pfaffen Lamprecht nach einer französischen Vorlage gegen Ende des zwölften Jahrhunderts gedichteten Alexanderepos heißt es, daß Alexander auf seinem Zuge in den Orient bis an das Ende der Welt vorgedrungen sei, wo der Welt Abgrund steht

„unde der himel umbe gat
alse umbe di alssen daz rat“ [3]).

Albert der Große machte verschiedene wissenschaftliche Gründe für die Unbeweglichkeit der Erde in ihrer centralen Lage geltend [4]). Freidanks „Bescheidenheit“ verehrte in diesem Verhältnisse ein großes Wunder der Schöpfung. Das ist, sagte er

---

[1]) Buch der Natur S. 107.

[2]) Tit. 91 und 245.

[3]) Maßmann, Bibl. der ges. deutschen Nationallitteratur Bd. 3, Tl. 1, S. 124, V. 5493 ff.

[4]) De caelo et mundo l. II, tract. III, c. 14; tract. IV, c 8: Vincenz von Beauvais, spec. nat. lib. VI, c. 2.

„— — ein michel wunder
daz himel ist obe und under
und doch diu erde stille stât
sô der himel umbe gât“ [1]).

Der Volksprediger Berthold von Regensburg verglich die Welt einem Ei. Die äußere Schale des Eies verglich er dem alles umschließenden Himmel, das Eiweiß den Lüften, d. h. den freien Raum zwischen Himmel und Erde. Um die letztere drehe sich, wie er erklärte, der „himel ze allen zîten umbe sam ein rat“ [2]). Dieser wenig geschmackvolle Vergleich wird in der Litteratur des Mittelalters häufig wiederholt. Honorius von Autun bediente sich desselben in seinem „Bild der Welt“ [3]), desgleichen der Kanzler Ottos IV. Gervasius von Tilbury in seiner dem Kaiser gewidmeten Schrift, otia imperiala [4]), ferner Vincenz von Beauvais in seinem Naturspiegel [5]).

So war die sichtbare Körperwelt zeitlich und räumlich von der unsichtbaren Welt des Jenseits umschlossen. Dem Raume nach war sie nur ein kleiner Ausschnitt in der Unendlichkeit der letzteren wie sie der Zeit nach nur eine von der Ewigkeit umschlossene, flüchtig vorübereilende Episode bedeutete. Aber ringsum eingeschlossen von den Reichen der guten und bösen Geister, bildete die Erde den Mittelpunkt beider.

Ihrer Gestalt nach wurde die Erde gemeinhin als eine runde Scheibe gedacht. Von den wissenschaftlichen Autoritäten wurde jedoch die Kugelgestalt derselben schon frühzeitig erkannt, beispielsweise von dem Bischof Virgilius von Salzburg schon im achten Jahrhundert. In einer Randbemerkung eines aus dem zehnten Jahrhundert stammenden Codex von St. Germain des Prés, welcher mehrere Auszüge aus den Schriften des Philosophen Johannes Scotus Erigena enthält, wird die Erde als ein

---

[1]) Herausgeg. von Bezzenberger 11, 7 ff.
[2]) Bd. 1, S. 392.
[3]) Basileae 1544 lib. I, c. 1; IV, c. 1.
[4]) Leibniz, scriptor. rer. Brunsvicens. t. I, p. 885.
[5]) Lib II, c. 1.

Sphäroid bezeichnet[1]). Doch war diese Erkenntnis um jene Zeit im allgemeinen noch vereinzelt und unsicher. Der Chronist Rudolf Glaber erwähnt dieselbe bei der Beschreibung des vom Papste Benedikt VIII. dem Kaiser Heinrich II. geschenkten Reichsapfels mit den Worten: Der Reichsapfel war „ein Bild des Erdkörpers, welcher wohl für rund gehalten wird“[2]). Mit völliger Sicherheit aber wurde die Kugelgestalt der Erde in der späteren Zeit erkannt. Schon der in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts verstorbene Honorius von Autun konnte in seinem „Bild der Welt“ die Vorstellung von der Flächengestalt der Erde auf „Manche“ beschränken. „Wenn,“ sagte er daselbst, „die Erde eine Ebene wäre, wie manche meinen“ u. s. w.[3]) Der Franzose Omons sagte, die Erde sei rund, so daß ein Mensch um sie herumgehen könne wie eine Fliege um einen Apfel.[4]) Albert der Große erwies die Kugelgestalt der Erde aus demselben Grunde, aus welchem er auch die Lage der letzteren im Mittelpunkte des Weltalls gefolgert hatte, aus dem von allen Seiten nach einem Punkte hindrängenden Schwergewicht der Körper[5]). Thomas von Aquino hatte ebenfalls die Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde[6]). Vincenz von Beauvais berief sich auf die verschiedenen Stellungen der Sonne zu den verschiedenen Gegenden der Erde, sowie auf die verschiedenen Sternbilder des südlichen und nördlichen Himmels zum Beweise, daß die letztere keine Ebene sein könne, sondern eine Kugel sein müsse[7]). Auch Berthold von Regensburg dachte sich die Erde als eine Kugel. „Diu erde ist rehte geschaffen alse ein bal,“ sagte er in einer Predigt[8]).

Selbst die schon dem Altertum geläufige Vorstellung, daß die

---

[1]) V. Cousin, ouvrages inédits d'Abélard p. 618.
[2]) M G. tom. VII, p. 59.
[3]) Lib. IV, c. 1.
[4]) Fr. Ch. Schlosser, Vincenz von Beauvais Bl. 2, S. 172.
[5]) De caelo et mundo l. II, tract. IV, c. 9.
[6]) Summa theol. t. II, quaest. 54, art. 2.
[7]) Spec. nat. lib. VI, c. 8 f.
[8]) Bd. 1, S. 392.

uns abgewandte Hälfte der Erdkugel von Menschen bewohnt sei, war dem Mittelalter nicht verloren gegangen. Doch war die Kirche derselben sehr abgeneigt, weil sie die erste Voraussetzung ihres religiösen Systems, die Einheit des Menschengeschlechtes, zu gefährden schien. Der Bischof Virgilius von Salzburg, welcher ein Anhänger dieser Vorstellung war, wurde deshalb vom Papste Zacharias in einem Briefe vom 1. Mai 748 ein schändlicher Irrlehrer genannt. Jene oben bezogene Randbemerkung des Codex von St. Germain des Prés, behauptet gleichfalls das Dasein von Gegenfüßlern, jedoch mit dem Zusatze, daß dies dem Glauben nicht widerstreite. Dieselbe lautet: „Es ist offenbar, daß die Antipoden über sich den Himmel haben. Man sagt, die Antipoden seien Menschen auf der anderen Erdseite, von uns durch den Ocean geschieden. Dieselben sollen nach den Sitten und dem Kultus der Perser leben. Daß es Menschen unterhalb der Erde gebe, widerstreitet aber nicht dem Glauben, weil dies die Natur der Erde mit sich bringt, welche ein Sphäroid ist“ [1]). Desgleichen behauptete Honorius von Autun das Dasein von Gegenfüßlern, welche um dieselbe Zeit Tag hätten, in welcher es bei uns Nacht sei. Doch fügte er hinzu, daß der die Erde umschließende Ocean die Gegenfüßler nicht zu uns und uns nicht zu jenen gelangen ließe. [2]) Berthold von Regensburg jedoch wehrte, obwohl er die Kugelgestalt der Erde behauptete, die Lehre von den Gegenfüßlern ab. „Unde des enist in deheine wise niht,“ sagte er [3]). Vincenz von Beauvais, der mit so guten Gründen die Kugelgestalt der Erde behauptet hatte, fand doch die Annahme von Gegenfüßlern mit der Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes nicht vereinbar, da es ihm nicht denkbar erschien, daß Menschen von dieser Seite der Kugel durch die ungeheure Weite des Oceans zur anderen Seite hätten gelangen können und die Gegenfüßler demnach ein zweites Menschengeschlecht bilden müßten [4]). Auch Albert der

---

[1]) V. Cousin l. c.
[2]) Imago mundi lib. IV, c. 3.
[3]) L. c. p. 393.
[4]) Lib. VI, c. 10.

Große suchte die ihm aus der antiken Litteratur bekannte Vorstellung von den Gegenfüßlern zu widerlegen [1]).

Desgleichen war dem Mittelalter durch die griechische Wissenschaft die Lehre überkommen, daß die Erde nicht in der Mitte des Alls, sondern außerhalb derselben gelegen sei, daß sich ferner nicht der Himmel um die Erde bewege, sondern daß vielmehr diese nur ein Stern gleich anderen Gestirnen sei und wie diese, den Mittelpunkt des Alls umkreise. Albert der Große teilte diese dem ganzen religiösen System des Mittelalters widerstreitende Ansicht antiker Philosophen mit, indem er sie aber zu widerlegen suchte [2]). Doch fand diese Lehre auch wohl vereinzelte Anhänger. Albert von Sachsen, welcher um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts an der Pariser Universität lehrte, erzählte wenigstens, daß einer seiner Lehrer diese Behauptung aufgestellt habe. Er selber bezeichnete dieselbe freilich als unwahrscheinlich. Einer Unterordnung der Erde unter die Mehrzahl der Sterne hinsichtlich ihrer Größe wurde hingegen nicht widersprochen. Honorius von Autun behauptete, daß die Sonne achtmal so groß sei als die Erde [3]). Er hielt selbst die Mondkugel für viel größer als die Erde. [4]). Vincenz von Beauvais erwähnte in seinem Naturspiegel eine dem Solinus entnommene Ansicht, welche die Erde hinsichtlich ihrer Größe in die siebente Stelle setzte. „Wenn demnach," setzte er hinzu, „der kleinste Fixstern größer ist als die Erde, und der erstere dennoch von der Erde aus gesehen, nur wie ein Punkt erscheint, so wird um so mehr die Erde vom Himmel aus betrachtet, nur als ein Punkt erscheinen" [5]).

Wie das Bild des Weltalls, so wurde auch die Gestalt der Erdoberfläche aus dem religiösen Mythus der Kirche konstruiert. Die geographischen Vorstellungen der antiken Völker hatten sich nach Maßgabe ihres nationalen Staatsbewußtseins gebildet, indem

---

[1]) De caelo et mundo l. II, tract. IV, c. 2.
[2]) L. c. und c. 7.
[3]) Imago mundi lib. IV, c. 5.
[4]) L. c. lib. 1, c. 55.
[5]) Lib. XV, c. 20.

ein jedes derselben sein Staatsgebiet oder den wichtigsten Punkt desselben in die Mitte der Erdscheibe legte. In derselben Weise gestalteten sich die geographischen Vorstellungen des Mittelalters aus der religiösen Idee der christlichen Erlösung. Wie die letztere die Vorstellung von der centralen Lage der Erde im Weltenraum veranlaßte, so führte sie weiterhin zu der Ansicht, daß diejenige irdische Oertlichkeit, von welcher die Erlösung ihren Ausgang genommen, den Mittelpunkt der Erdscheibe bilden müsse. Schon der heil. Hieronymus folgerte aus einem Worte des Propheten Hesekiel [1]), daß Jerusalem in der Mitte der Erde gelegen sein müsse. „Daß Jerusalem," sagte er, „in der Mitte der Erde gelegen ist, bezeugt der Prophet, indem er dasselbe als den Nabel der Erde bezeichnet." Desgleichen behauptete der Papst Urban im Jahre 1095 zu Clermont in der Rede, durch welche er die Franken für die Befreiung des heiligen Grabes begeisterte: „Jerusalem ist der Mittelpunkt der Erde, das zweite Paradies" [2]). Cäsarius von Heisterbach meinte: „Wie das Herz in der Mitte des Leibes, so ist Jerusalem in der Mitte unserer bewohnten Erde gelegen" [3]). „Also," folgerte er an einer anderen Stelle, „ist Christus im Mittelpunkte der Erde gekreuzigt worden" [4]). Dante suchte diese Vorstellung von der centralen Lage Jerusalems auch mit der von ihm erkannten Kugelgestalt der Erde in Einklang zu bringen und zwar in der Weise, daß er sich Jerusalem auf dem Höhepunkte des die Hölle bildenden Kreisausschnittes, also gerade senkrecht über der Spitze des Höllentrichters gelegen dachte.

Um eine noch vollständigere Kongruenz zwischen dem religiösen Glauben und der irdischen Geographie zu erzielen, suchte man auch den Anfang des menschlichen Geschlechtes mit jenem vermeintlichen Mittelpunkte der Erde in Verbindung zu bringen. Zwar ließ sich das Paradies selber seiner im Alten Testamente gegebenen Ortsbestimmung wegen nicht nach Judäa verlegen. Man mußte

---

[1]) K. 5. V. 5.

[2]) Roberti, historia Hierosol. bei Bongars gesta Dei per Francos.

[3]) Hom. II, 120.

[4]) Hom. I, 21.

sich daher damit begnügen, nur eine persönliche Verbindung zwischen dem ersten Adam und den Leidensstätten des sogenannten zweiten Adams zu gewinnen. Es ging die Sage, daß Adam dort begraben sei, wo Christus gekreuzigt worden war, auf dem Berge Golgatha. „Adam starb," erzählte Honorius von Autun, „im Alter von 930 Jahren zu Jerusalem und wurde auf dem Calvarienberge beerdigt"[1]).

2. Der Zweck der Naturerkenntnis und der Widerstand gegen die religiöse Symbolik.

Wie der äußere Aufbau der gesamten Naturwelt, so wurde auch das persönliche Verhältnis des Menschen zur Natur aus der religiösen Idee der Kirche begriffen. Da die Natur des Menschen wegen geschaffen war, so hatte der Schöpfer die Naturwelt dem Menschen in erster Linie zu einem Wegweiser nach dem alles bestimmenden Endziele seines Lebens, der Welt des Jenseits gesetzt. „Die sichtbare Welt," lehrte Albert der Große, „ist des Menschen wegen geschaffen, damit der Mensch durch die Betrachtung derselben zur Erkenntnis Gottes gelange"[2]). Der Schwerpunkt der Dinge wurde also nicht in diese selbst, sondern in den jenseits der Natur gedachten Schöpfer gelegt. Da nun, folgerte Thomas von Aquino, „der Anfang der Dinge außerhalb der Welt, nämlich in Gott gelegen ist, so muß auch der Endzweck der Dinge ein Gut außerhalb derselben sein"[3]). Die Natur führte über sich selber hinaus zur übernatürlichen Welt. Die letztere war der Gegenstand und Zweck der mittelalterlichen Naturerkenntnis. Man suchte in dem Natürlichen das Uebernatürliche. Die sichtbare Körperwelt und das Studium derselben hatten demnach einen dauernden Wert nur insofern, als sie eine Förderung der Liebe zu Gott und des ewigen Seelenheiles gewähren konnten. Das Uebersinnliche bildete den allgegenwärtigen Hintergrund der sinnlichen Körperwelt. Wie die heutige Wissenschaft in allem Ge-

[1]) Imago mundi lib. 5.
[2]) Summa theol. pars II, tract. XII, quaest. 63, m. 2.
[3]) Summa theol. II, 1, quaest. 103, art. 2.

ſchehen der ſichtbaren Natur das Walten unwandelbarer Geſetze erkennt, ſo nahm das Mittelalter in demſelben Umfange in der ganzen Naturwelt die geheimnisvolle Wundermacht des Göttlichen wahr. Auf Schritt und Tritt ſuchten die ernſten Geiſter jener Zeit den Spuren desſelben zu folgen. Als der heil. Martinus an dem Ufer der Loire eine Schar Waſſervögel erblickte, welche den Fiſchen des Fluſſes nachſtellte, ſagte er zu ſeinen Begleitern: „Seht da das Bild des Teufels; ſeht, wie er den Unvorſichtigen Schlingen legt, wie er ſie verſchlingt und doch nie geſättigt wird“ [1]). Wenn Franziskus von Aſſiſi Blumen ſah, ſo freute er ſich nicht über dieſe ſelbſt, ſondern gedachte der Blume aus der Wurzel Jeſſe, welche Jeſaias prophezeit hatte [2]). Beim Anblicke eines Wurmes erinnerte er ſich der Pſalmworte: „Ich aber bin ein Wurm und kein Menſch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volkes“ [3]). Berthold von Regensburg predigte ſeinen Zuhörern: „Ir sult an der erden lernen und an böumen und an dem korne und an den bluomen und an dem grase. Als tet der guote sant Bernhard: ‚ich suoche den gehiuren an allen krêatiuren‘. Sô môhten alle krêatiure wol sprechen ob sie kunden sprechen: unser vil manicvalten wunder enhaben wir von uns selben niht, wir haben sie von dem, des dîn sêle gernde ist, so suoche ich den gehiuren an allen krêatiuren, an aller seiten klange“ [4]). Wenn du eine Blume ſiehſt, welche ſchöner iſt als eine andere, ſo ſollſt du denken, fuhr er fort: „ô wol dir, lieber got, wie schoene unde genaeme dû eine bluome wider die andern hâst geschaffen und alsô hâst dû einer wurze mêr kraft gegeben danne der andern und alsô hâst dû einem menschen mê tugende gegeben danne dem andern“ [5]). Wenn die heil. Katharina von Siena rote Blumen erblickte, ſo gedachte ſie der roten Wunden ihres Erlöſers [6]).

---

[1]) Sulp. Sever. epist. III.
[2]) K. 11, V. 1.
[3]) Pſalm 22, 7.
[4]) Bd. 1, S. 157.
[5]) L. c. S. 158.
[6]) Ampl. Coll. p. 1375.

Dieser religiöse Verkehr mit der Natur hat in einer unerschöpflichen Legendenlitteratur, welche vor allem den Verkehr des Menschen mit den Tieren zum Gegenstand hatte, seinen dichterischen Ausdruck gefunden. Da alles Lebende dem Schoße des Schöpfers entsprossen war, so mußten, wie man glaubte, auch die Tiere für den Geisterhauch des Uebersinnlichen empfänglich sein. Die in der Einsamkeit der Wüste oder Waldwildnis lebenden Asketen suchten die wilden Tiere an sich zu gewöhnen, um die Wundermacht Gottes an ihnen zu erfahren und zu beobachten. Die Legende zählte zahlreiche Beispiele aus dem Verkehre dieser frommen Männer mit den Tieren als Beweise für die Heiligkeit und göttliche Wundergabe der ersteren auf. Schon aus dem Leben der altchristlichen Anachoreten in der Thebais oder in der syrischen Wüste werden Wundergeschichten erzählt über das Empfindungsvermögen der wilden Tiere für das Göttliche. Da kamen Löwen und scharrten dem Anachoreten Paulus das Grab. Hirsche versammelten sich jährlich einmal am Grabe des heil. Regulus. Eine Hyäne brachte dem heil. Macarus ein blindes Junges, damit er es sehend mache[1]). Ein Löwe fraß Datteln aus der Hand des heil. Theon. Der Löwe des Abtes Gerasimus lebte von Milch und Gemüse wie die Mönche des Klosters und diente dem letzteren als Haustier. Auf dem Grabe seines Herrn endete das fromme Tier. Aehnliche Wundergeschichten über das religiöse Empfindungsvermögen der Tiere erzählen die Legenden des Mittelalters. Als Kolumban die Wälder des Vogesengebirges durchwanderte, sprangen Eichhörnchen von den Bäumen und bargen sich in den Falten seines Gewandes. Bären und Wölfe gehorchten seinen Worten. Als die Mönche des Abtes Leonor den letzteren verlassen wollten, weil er sie mit schweren körperlichen Arbeiten belastete, kamen Hirsche aus dem Walde herbei und stellten sich dienstwillig an die Pflüge. Ein Wolf schleppte dem Abte Thegonnec in der Bretagne die Steine zum Bau seines Klosters herbei und fand Nachts sein

[1]) Vgl. Lecky, Sittengeschichte Europas von Augustus bis Karl dem Großen, Bd. 2, S. 135 ff.

Lager im Schafstall. Bienen kamen auf Befehl des Antonius von Padua und formten um eine in den Kelch gelegte Hostie eine Monstranz aus Wachs.

Nicht selten waren die Fälle, in welchen die Tiere sogar ein feineres Empfindungsvermögen für das Göttliche bekundeten als die Menschen und in welchen die ersteren die letzteren zum Glauben bekehrten. Als Childebert, der Sohn Chlodovechs, den Anachoreten Karilef aus dem Forste vertreiben wollte, blieb sein Pferd festgebannt an der Stelle stehen, obwohl er mit den Sporen die Flanken des letzteren blutig riß. Da stieg der Jäger vom Pferde, küßte ehrfurchtsvoll die Hand des Heiligen und schenkte ihm zum Bau eines Klosters so viel Land, als der Heilige auf einem Esel in einem Tage umreiten konnte. Ein Eber veranlaßte die Bekehrung des Thüringers Brake [1]). Die Fische, welche der Predigt des Antonius von Padua lauschten, waren die Ursache, daß die Bürger von Rimini sich ihrer Gottlosigkeit schämten und sich bekehrten. Ein Maulesel, der niederfiel, als derselbe Antonius ihm das heilige Sakrament entgegenhielt, veranlaßte einen Häretiker, von seinem Irrglauben zu lassen.

Dieses Suchen nach einer übersinnlichen Beziehung der sinnlichen Natur ließ die letztere zu einer Zeichensprache des Uebersinnlichen verblassen. Man beschränkte sich nicht darauf, in einzelnen Fällen eine Offenbarung des Göttlichen zu erblicken, vielmehr betrachtete man die ganze Natur als eine allgemeine und fortdauernde Offenbarung desselben. Man erblickte in jedem einzelnen Naturwesen ein bestimmtes Zeichen für eine freundliche oder feindliche Beziehung des Menschen zu Gott. In allen Dingen, in jedem Tiere, jeder Pflanze, jedem Steine und Gestirne sah man eine besondere Tugend oder ein besonderes Laster des Menschen versinnbildlicht. Auf allen Gebieten des Lebens hat diese Naturssymbolik eine mannigfache Anwendung gefunden. Die wissenschaftliche und die theologische Litteratur wie die Kunstwerke des Mittelalters enthalten einen unerschöpflichen Reichtum symbolischer

[1]) Vgl. hierzu Graf von Montalembert, Die Mönche des Abendlandes vom heil. Benedikt bis zum heil. Bernhard, Bd. 2, S. 351 ff.

und allegorischer Beziehungen. Selbst die große Politik suchte Auskunft bei der übersinnlichen Symbolik der Natur. Und zwar betrachtete das Mittelalter diese Symbolik keineswegs als eine willkürliche, subjektive Beziehung der Menschen. Vielmehr sah es die symbolische Zeichensprache der Natur als den vom Schöpfer beabsichtigten, objektiven Zweck derselben an. Schon Johann von Damaskus, der klassische Dogmatiker des Orients aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, hob den objektiven Charakter der Natursymbolik hervor, indem er erklärte, daß der Mond sein Licht nur darum von der Sonne erhalte, weil Gott in diesem Verhältnisse dem Menschen die Standesunterschiede habe begreiflich machen wollen. Die sinnbildliche Bezeichnung des menschlichen Verhältnisses von Herrschaft und Dienst, von Hoch und Niedrig wurde von ihm also ausdrücklich als der Entstehungsgrund für das Verhältnis von Sonne und Mond aufgefaßt. Desgleichen schloß der Philosoph Johannes Scotus Erigena, welcher in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebte, aus dem Wesen des Menschen auf den objektiven Charakter der Natursymbolik. Da, erklärte er, im Menschen alles, was die Natur enthalte, zusammengefaßt sei, so sei auch in allem, was geschaffen worden, nur der Mensch geschaffen. Mit den Tieren, welche Gott am sechsten Tage schuf, war darum der Mensch nach seiner leiblichen Seite gemeint. Die Lasttiere deuteten auf die fünf Sinne, welche der Vernunft für die Erkenntnis der materiellen Welt eine wesentliche Hilfe leisteten. Das Gewürm deutete auf die geheimen und gleichsam schleichenden Funktionen hin, durch welche die Seele den Leib beherrsche, ohne daß sie in das Bewußtsein des Menschen träten. Die wilden Tiere bezeichneten die vernunftwidrigen Triebe der menschlichen Natur, Wut, Begierde u. s. f. [1]). War ja doch auch nach der biblischen Erzählung der Regenbogen zu dem Zwecke von dem Schöpfer in die Wolken gesetzt worden, um den Menschen ein Zeichen der göttlichen Gnade zu sein.

Die Vorstellung, daß die Symbolik nicht nur eine subjektive Vorstellung des Menschen, sondern den objektiven Zweck der Dinge

[1]) Ed. Migne l. 4, 5, p. 751 ff.; l. 4, 10, p. 782 ff.

ausdrücke, bildete den mehr oder weniger sichtbaren Hintergrund in dem ganzen Naturleben des Mittelalters, soweit dasselbe von dem religiösen Geiste der Kirche beherrscht war. In diesem Sinne wurden die Erscheinungen der gesamten organischen und unorganischen Natur, zum Teil auf Grund alt- und neutestamentlicher Stellen, als Personifikationen der himmlischen und höllischen Kräfte, der Tugenden und Laster gedacht. Zunächst trug der Mensch selber in seiner leiblichen Gestaltung das Abzeichen seiner göttlichen Herkunft. Daß der Mensch von Gott geschaffen ist, das hat ihm Gott, wie Berthold von Regensburg predigte, „rehte mit geflôrierten buochstaben an das antlitze geschriben". In diesem Antlitze sind diese Worte zu lesen: homo dei, Mensch Gottes. Die zwei Augen bedeuten zwei O. Die Augenbrauen und die zwischen denselben stehende Nase zeigen die Form des Buchstabens M „schône mit drin stebelînen". Da das H kein eigentlicher Buchstabe, sondern nur eine Aspiration ist, so kann dasselbe ergänzt werden. Es ergibt sich also aus dieser Figurenbildung das Wort homo. Das Ohr ferner zeigt die Form des D, die Nasenlöcher mit ihrer Scheide bilden in wagerechter Lage das E, der Mund hat gleichfalls in wagerechter Lage die Gestalt des I. „Nu sult ir mir lesen ein O und ein M und aber ein O zesamen: sô sprichet ez Homo. Sô leset mir ouch ein D und ein E und ein I zesamen: so sprichet ez Dei. Homo Dei, gotes mensche, gotes mensche!" [1]) Auch Dante that in seinem Purgatorium dieser dem Antlitze des Menschen eingeschriebenen göttlichen Zeichensprache wenigstens bezüglich des aus der Bildung der Augen und der Nase erkennbaren Wortes homo Erwähnung [2]), so daß diese Vorstellung demnach nicht gerade vereinzelt gewesen zu sein scheint. Vincenz von Beauvais fand eine ähnliche sinnbildliche Beziehung in der Stellung der Augen und Ohren des Menschen ausgedrückt. Die letzteren, sagte er, dienen dazu, um die Worte der Menschen, die die Schöpfung betrachtenden Augen dazu, um das Wort Gottes in sich aufzunehmen. „Diesem Zwecke

[1]) Bd. 1, S. 404.
[2]) Canto 23, v. 32.

entsprechend, fuhr er fort, sitzen die Augen vorne, die Ohren aber zur Seite, als ob hierdurch bedeutet werden sollte, daß unsere Aufmerksamkeit sich erst in zweiter Linie auf den Nächsten, in erster Linie aber auf Gott richten solle“ [1]).

Den mannigfaltigsten Stoff fand die religiöse Symbolik in der Tierwelt. Das Lamm und das Einhorn galten als Sinnbilder Christi. Der seine Jungen mit seinem Blute tränkende Pelikan war das stehende Sinnbild des Opfertodes Christi. Die Taube war das von der ganzen Kirche angenommene Sinnbild des heiligen Geistes sowie der gläubigen Seele im allgemeinen. Schafe und Fische bedeuteten die Nachfolger Christi, der Hirsch die heilsbegierige Seele. Der Drache, die Schlange und der Bär waren Sinnbilder des Teufels. In reichster Auswahl verwandte man die Tiere als Personifikationen der Tugenden und Laster. Das Lamm, das Bild Christi, insbesondere auch des heiligen Sakramentes, war zugleich das Zeichen der Reinheit und Unschuld, der Hahn der Buße und Wachsamkeit u. s. w. Die sogenannten unreinen Tiere, Schwein, Hase, Hyäne waren die Figurenzeichen der Schwelgerei und Unzucht. Auch die sogenannten letzten Dinge fanden ihr Wahrzeichen in der Tierwelt. Der Schwan bedeutete den Tod, der Phönix die Auferstehung. Eingehender wurde diese Symbolik der Tierwelt in den sogenannten Physiologis behandelt, d. h. in den Naturbeschreibungen der Tiere. Das empirische Material derselben war ursprünglich antiken, insbesondere griechischen Schriften entnommen und bereits zur Zeit der alten Kirche in religiösem Sinne umgedeutet worden. Das Mittelalter bildete die Allegorisierung weiter aus und übersetzte dieselbe seit dem elften und zwölften Jahrhundert auch in die Volkssprache. In diesen Physiologis nun, von welchen noch mehrere in althochdeutscher Sprache erhalten sind, wurden die Eigenschaften der Tiere in Parallele gestellt mit den Beziehungen des Menschen zu Gott, Teufel und Welt. So heißt es beispielsweise von dem Löwen, derselbe pflege, wenn er von Jägern verfolgt würde, seine Spur mit dem Schwanze zu verwischen, daß ihm niemand nach-

[1]) Spec. nat. lib. 29, c. 29.

spüren könne. Wenn er schlafe, so halte er seine Augen offen. Der neugeborene Löwe endlich sei anfänglich leblos und werde erst am dritten Tage durch das Gebrüll des männlichen Löwen erweckt. Der Physiologus zog aus diesen Eigenschaften des Löwen folgende Nutzanwendung. Die erste Eigenschaft beziehe sich auf Christus, der, als er auf Erden erschien, Menschengestalt angenommen habe, damit der Teufel nicht erkennen sollte, daß er Gottessohn sei. Desgleichen bezog er die zweite Eigenschaft auf den letzteren, insofern derselbe nach seiner Gottheit gewacht habe, während er nach seiner Menschheit ruhte. Die dritte Eigenschaft endlich bedeute Gott Vater, welcher seinen Sohn am dritten Tage vom Tode auferweckt habe [1]).

Auch die Pflanzenwelt bot der religiösen Symbolik vielfache Beziehungen. Der Weinstock bedeutete Christus, der sich selber als solchen bezeichnet hatte, die Olive, deren Krone sich weit ausdehnte, die göttliche Liebe, die Lilie die Keuschheit, die Cypresse die Demut, die Ceder wegen der Dauerhaftigkeit ihres Holzes die Beständigkeit des Glaubens, der Apfelbaum die Erbsünde, die Palme den Sieg des Gerechten über den Tod u. s. f.

Mit besonderer Liebe wurde die religiöse Symbolik der Edelsteine behandelt. In den zwölf Edelsteinen der Offenbarung Johannes [2]), auf welchen die Mauern des neuen Jerusalems errichtet waren, Jaspis, Saphir, Chalcedon, Smaragd, Sardonyx, Sardis, Chrysolith, Beryll, Topas, Chysopras, Hyacinth und Amethyst, fand diese Symbolik eine biblische Grundlage. Die verschiedene Bedeutung der Steine wurde aus ihrem Farbenglanze abgeleitet. So bezeichnete beispielsweise Innocenz III. in einem Schreiben an den König Richard von England vom Jahre 1198, mit welchem er dem letzteren vier goldene, mit je einem Edelstein geschmückte Ringe übersandte, den Smaragd seines grünen Lichtes wegen als das Sinnbild des Glaubens, den hellen Saphir als

---

[1]) Vgl. H. Hoffmann, „Fundgruben" Tl. 1, S. 17 f.; S. 22 f.; desgleichen Maßmann, Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts in der Bibliothek der ges. deutschen Nationallitteratur 3. Bd., 2. Tl., S. 311 ff.

[2]) K. 21, V. 19.

das der Hoffnung, den rotfunkelnden Granaten als das der Liebe und den leuchtenden Topas als das der Werkthätigkeit [1]). Ausführlicher äußerte sich über die Symbolik der Edelsteine Bonaventura [2]) und Konrad von Megenberg. Der erstere teilte die oben aufgezählten zwölf heiligen Steine in vier, aus je drei Steinen gebildete Gruppen, welche die vier Tugenden der christlichen Vollkommenheit versinnbildlichen sollten. Die erste Gruppe bedeutete den Glauben, die zweite die Hoffnung, die dritte die Liebe, die vierte die Gerechtigkeit. Innerhalb jeder dieser vier Abteilungen bezeichnete jeder einzelne Stein wieder eine verschiedene Eigenschaft der betreffenden Tugend. Der Jaspis bedeutete die Lebendigkeit, der Saphir die himmlische Reinheit und der Chalcedon die Standhaftigkeit des Glaubens. Von den zur zweiten Gruppe gehörigen, die Hoffnung versinnbildlichenden Steinen bezeichnete der Smaragd die Hoffnung auf Vergebung der Sünden, der Sardonyx die Hoffnung auf Gnade, der Sardes die Hoffnung auf die ewige Seligkeit. In der dritten, die Liebe versinnbildlichenden Gruppe bedeutete der Chrysolith die Reinheit, der Beryll die Werkthätigkeit, der Topas die Wahrhaftigkeit der Liebe. Von den die vierte Gruppe bildenden Steinen bezeichnete der Chysopras die Strenge, welche die Gerechtigkeit dem Menschen gegen sich selber auferlegt, der Hyacinth die Freundschaft, welche die Gerechtigkeit dem Nächsten gegenüber fordert, der Amethyst die Bereitwilligkeit, Gott in allen Dingen die Ehre zu geben. Die dichterische Litteratur beschäftigte sich vielfach mit diesem Gegenstande. So behandelte beispielsweise ein lateinischer Hymnus des elften Jahrhunderts die Symbolik jener zwölf heiligen Steine. Doch war die Tugendsymbolik desselben von der des Bonaventura im einzelnen nicht unwesentlich verschieden [3]). Eine reichere Auskunft über die Symbolik der Edelsteine enthält ferner ein um 1200 verfaßtes Marienlied [4]). Der Dichter erzählt, daß die Jungfrau

---

[1]) Epp. ed. Baluzius lib. I, 206.

[2]) Diaetae salutis tit. X, c. 5.

[3]) Mone, Latein. Hymnen des Mittelalters 3. Bd., S. 28 f.

[4]) Zeitschr. für deutsches Altertum von M. Haupt Bd. 10, S. 114 ff.

das himmlische, mit neun Edelsteinen bedeckte Gewand des Lucifer erhalten habe, welches dem letzteren nach seinem Abfalle von Gott genommen sei, und geht dann zur Deutung der Steine über. So mannigfach verschieden diese Auslegungen im einzelnen auch waren, so war man doch jedenfalls einig in dem Glauben an den allgemeinen symbolischen Wert der Steine.

Daß diese Symbolik keineswegs als ein bloßes Spiel der Phantasie, sondern als eine objektive Beschaffenheit der Dinge verstanden wurde, erhellt aus dem praktischen Werte, welchen die Heilkunde aus derselben folgerte. Die letztere legte den Edelsteinen zahlreiche heilkräftige Wirkungen bei, welche sie jedoch nicht auf eine stoffliche Analyse, sondern eben auf jene symbolischen Charaktereigenschaften derselben zurückführte. Und zwar waren die Leiden, welche die Edelsteine heilten, nicht bloß leiblicher, sondern auch seelischer Natur. Die seelische Heilkraft der Steine bildete gewissermaßen den vermittelnden Uebergang von der religiösen Symbolik zu den körperlichen Heilkräften derselben. Albert der Große überging zwar in seinen fünf Büchern über die Mineralien die symbolische Bedeutung der Edelsteine, da er, wie er bemerkte, sich in dieser Schrift nicht mit den letzten Gründen, sondern lediglich mit den nächstliegenden Ursachen der Dinge beschäftigen wolle [1]). Doch legte auch er den Steinen seelische und körperliche Heilkräfte bei und suchte den von manchen Seiten geäußerten Zweifel an die letzteren zu widerlegen [2]). In sehr eingehender Weise besprach er sodann die mannigfaltigen Kräfte der Edelsteine. Bonaventura stellte in der erwähnten Schrift die medizinische Heilkraft der Edelsteine in Parallele mit ihren symbolischen Beziehungen. „Wie der Jaspis," sagte er, „die Traumgestalten verscheucht, so überwindet der durch gute Werke lebendige Glaube alle Versuchungen des Teufels". In derselben Weise leitete Konrad von Megenberg die Heilkraft des Steines aus seiner symbolischen Bedeutung ab. „Der gruen jasp," sagte er, „der daz leiplich gesiht kreftigt, bedäutt den gelauben, der daz gaistleich

[1]) De mineralibus lib. 1, tract. 1, c. 4.
[2]) L. c. tract. 1, c. 1.

gesiht sterkt“ [1]). Vom Saphir behauptete Bonaventura, er vertreibe das Gift und töte die Spinne, wie der wahre Glaube den bösen Erregungen widerstehe und die Sünde im Herzen töte. Nach Konrad von Megenberg durchflammte der Saphir mit göttlicher Liebe und lehrte die Welt verachten. Daher hatte denn ihm zufolge der Stein die Kraft, die innere Brunst zu besänftigen und Leiden der Stirn, der Zunge und anderes Siechtum zu heilen [2]). Ueber den Smaragd äußerte sich Bonaventura: „Wie der Smaragd das Fieber vertreibt und die fallende Sucht heilt, so verscheucht die Hoffnung auf Vergebung die Versuchungen und heilt jegliche Sünde.“ Nach Konrad von Megenberg bedeutete der Smaragd die Keuschheit. „Er bricht in Stücke,“ sagte er, „wenn man sich in seiner Gegenwart einer Liebessünde schuldig macht.“ Daher schrieb er ihm die Kraft zu, die unkeusche Lust zu bändigen. Albert der Große behauptete, daß der Smaragd sogar den geschlechtlichen Umgang der Eheleute nicht ertragen könne. Dem Könige von Ungarn, erzählte er, sei der Stein am Finger zersprungen, als er einst seiner Gattin beiwohnte [3]). Ueber den Sardonyx versicherte Bonaventura, daß er den Menschen demütig, züchtig und liebesthätig mache, wie die Hoffnung auf die göttliche Gnade, welche derselbe versinnbildlichen solle, den Menschen demütig macht und ihn vor Ueberhebung bewahrt. Konrad von Megenberg, welcher den Sardonyx als ein Sinnbild der heiligen Geduld auffaßte, legte ihm die Kraft bei, vor Zanksucht zu schützen [4]). Der Sardes erfüllt nach Bonaventura mit Freude, vertreibt die Furcht und macht den Menschen kühn, wie die durch ihn versinnbildlichte Hoffnung auf die ewige Seligkeit in dem Menschen eine geistliche und himmlische Freude erweckt und die weltliche Furcht vertreibt. Nach Konrad von Megenberg endlich bedeutete der Sardes die Standhaftigkeit der um ihres Glaubens willen getöteten Märtyrer und hatte derselbe daher die Kraft, den roten

---

[1]) L. c. S. 449.
[2]) S. 457 f.
[3]) De mineralib. lib. 2, tract. 2, c. 17.
[4]) S. 460 f.

Fluß zu ſtillen [1]). Die Ausführungen des Vincenz von Beauvais über die Natur der Edelſteine [2]) ſtimmen mit dieſen Anſichten im allgemeinen überein.

Aber die Steine verloren ihre Kraft, wenn ſie von unreinen Händen berührt wurden. Die Kraft konnte indeß wieder hergeſtellt werden, wenn der Beſitzer der Steine Buße that und die letzteren von einem Prieſter am Altare einſegnen ließ. Der Prieſter hatte für ſolche Fälle ein beſonderes Gebet zu ſprechen, welches Konrad von Megenberg mitteilte [3]). Dieſe Verbindung ſeeliſcher Kräfte mit der anorganiſchen Natur bildete die beſondere Eigentümlichkeit der mittelalterlichen Chemie oder nach damaligem Sprachgebrauche der Alchimie ſowie der praktiſchen Heilkunde, ſo daß demnach auch dieſe Disciplinen der Naturwiſſenſchaften mit ihren letzten Wurzeln in den religiöſen Mythus der Kirche zurückreichten.

Nicht minder als in die Erſcheinungen der Erde hatte Gott die Geheimniſſe der überſinnlichen Welt endlich auch in die Sterne geſchrieben. Der oft erwähnte Volksprediger Berthold von Regensburg, lehrte ſeine Zuhörer: „Wan nû iu leien himelriches alse nôt ist als uns pfaffen, dar umbe hât iu got zwei grôziu buoch gegeben, dâ ir an lernen unde lesen sullet alle die wisheit, der iu nôt ist unde die iuch in daz himelrîche wîsen sullen: daz ist der himel unde diu erde“ [4]). Sodann bezeichnete er die ſieben Tugenden, die „ze dem himelrîche wîsen“. Die Sonne, welche er als den erſten Planeten betrachtete, erſchien ihm als das Sinnbild des Glaubens, der Mond, der niedrigſte Planet, als das der Demut, der Mars, der Stern des Kriegsgottes, als das der Geiſtesſtärke, der Merkur, welcher „ein mitteler ist“, als das der Friedfertigkeit, der Jupiter, deſſen Name bedeutet „ein helflich vater“, als das der Mildthätigkeit, die Venus als das der Liebe, der Saturn wegen der

[1]) S. 461.
[2]) Spec. nat. l. VIII, c. 37 ff.
[3]) S. 473; vgl. Vincenz von Beauvais, Spec. nat. l. VIII, c. 29.
[4]) Bd. 1, S. 48.

Langsamkeit seiner Fortbewegung als das der Beharrlichkeit. An den Sternbildern des großen und kleinen Wagens lehrte er die vier Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, Beharrlichkeit beachten. Auf dem großen Wagen mußten, wie er lehrte, die erwachsenen Leute, auf dem kleinen Wagen die Kinder zum Himmelreich fahren. Das nicht fern vom Sternbilde des großen Wagens stehende Sternbild der Krone bezeichnete ihm zufolge: „die himelischen krône, die der almehtige got wil geben allen den, die dise vier tugende habent, daz sie ûf dem himelischen wagen ze himelrîche komen". In dem der Krone naheſtehenden Sternbilde des Rieſen erblickte er das Wahrzeichen des Teufels: „der stêt bî der krônen unde weret iuch die krône: er stêt unde dröuwet iu mit dem kolben" [1]).

In den ungewöhnlichen Naturerſcheinungen fand man eine ſymboliſche Beziehung zu außerordentlichen Ereigniſſen des menſchlichen Lebens. Als im Jahre 1207 die Sonne durch eine eigentümliche Brechung der Strahlen in drei Teile zerſpalten erſchien, legte Cäſarius von Heiſterbach dieſe Erſcheinung ſofort in folgender Weiſe aus: Die Sonne bedeute das römiſch-deutſche Reich, die drei Teile derſelben aber bedeuteten die dreifache Spaltung desſelben, welche durch die Wahl der drei gleichzeitigen Könige, Friedrichs II., Ottos IV. und Philipps entſtanden war. Kometen galten als Vorboten kommender großer Ereigniſſe. Sie kündeten an, daß ein Mächtiger ſterben müſſe, daß Krankheit, Krieg, Sturm und Hungersnot die Sterblichen heimſuchen würden [2]). Albert der Große verſuchte die gegen die prophetiſche Bedeutung der Kometen erhobenen Zweifel zu widerlegen [3]). Dieſe Deutung außergewöhnlicher Naturerſcheinungen war alſo zunächſt nicht der Ausfluß einer geängſteten Phantaſie, ſondern ſtand ebenſo wie die Auffaſſung der dauernden Naturerſcheinungen in unmittelbarem Zuſammenhange mit dem Syſtem der mittelalterlichen Weltanſchauung.

---

[1]) Bd. 1, S. 168.

[2]) Honor. Augustodunensis, imago mundi, lib. 1, c. 63.

[3]) Meteor. l. 1, tract. III, c. 11.

So gewährte jeder Ausblick in die Natur die vielseitigsten Beziehungen zum Uebersinnlichen. Wald, Feld und Firmament redeten in Gleichnissen die Geheimnisse der unsichtbaren Welt. Sie waren die Bildersprache der in der Erlösung kund gewordenen göttlichen Offenbarung.

Endlich mußte das Weltall in seinen Tiefen auch einen Aufschluß bergen über die Bedeutung derjenigen Institutionen, deren Aufgabe es war, die Geheimnisse dieser göttlichen Offenbarung den Menschen zu vermitteln, über die Bedeutung von Kirche und Staat. Das System des Kirche und Staat umfassenden, irdischen Gottesreiches war denn auch nach der Ansicht des Mittelalters mit gewaltigen Zügen in dem Aufbau der Körperwelt ausgesprochen und zwar in einer Schrift, welche sich täglich dem Auge des Menschen aufdrängen mußte, in den Gestirnen. Für die Kirche als die Quelle des geistlichen Lichtes und Lebens konnte es am Firmament nur ein entsprechendes Sinnbild geben, die Sonne als die Quelle alles irdischen Lichtes und Lebens. Diejenige Institution aber, deren Aufgabe es war, die durch die Kirche geoffenbarten göttlichen Wahrheiten in sich aufzunehmen und zurückzustrahlen, der weltliche Staat, konnte nur sein Sinnbild finden in dem Gestirne, welches das Licht der Sonne empfängt, um es nach dem Untergange der letzteren der Erdenwelt zurückzugeben, in dem Monde. Das Verhältnis von Sonne und Mond enthielt eine allegorische Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Wie die Sonne das gebende, der Mond das empfangende Gestirn war, so war auch die Kirche die gebende, der Staat nur die empfangende Macht. Die transcendente Symbolik wurde demnach zu einer Quelle praktischer Werte für das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Macht. Gregor VII. verglich in einem Briefe vom Jahre 1080 an den König Wilhelm den Eroberer zum Beweise seiner alle weltliche Gewalt überragenden Hoheit die päpstliche und königliche Würde mit Sonne und Mond. Innocenz III. wiederholte diesen Vergleich zu dem gleichen Zwecke. Das Bild von Sonne und Mond wurde seitdem allgemein als das von dem Schöpfer hingestellte Sinnbild für das Verhältnis von Kirche und Staat festgehalten. Gott selbst hatte die alles beherrschende Machtstellung der Kirche mit Flammenschrift an das Firmament

geschrieben. Die transcendente Natursymbolik schloß den weltherrschaftlichen Gedanken der mittelalterlichen Kirche in sich.

Die ganze sichtbare Natur erschien dem Mittelalter als ein allegorisches Lehrgedicht der religiösen Idee, als ein Gleichnis des asketisch-hierarchischen Systems des irdischen Gottesstaates. Sie war, wie Vincenz von Beauvais sagte, „gleichsam ein von dem Finger Gottes geschriebenes Buch“ [1]). Die Vorstellungen des Mittelalters über die Ordnung der sichtbaren Dinge hatten also zunächst durchaus nicht ihren Grund in einer unter dem Schutze der Unkenntnis sich frei bewegenden Phantasie, sondern vielmehr in den Glaubenslehren der Kirche und in der logisch doch gewiß sehr richtigen Annahme, daß der Bauplan der Körperwelt dem eigentlichen Zweck, der leitenden Idee der letzteren, der jenseitigen Bestimmung des Menschen, kongruent sein müsse. Und zwar hatte der religiöse Glaube einen um so entscheidenderen Anteil an jenen Vorstellungen, als ja dem Mittelalter die naturwissenschaftlichen Lehren des Alterthums wenigstens zum großen Teile bekannt waren und als er dieselben eben aus religiösen Gründen in vielen Stücken bestritt.

Selbstverständlich aber fand diese Auffassung nur auf den Höhen der Weltverachtung und religiösen Begeisterung eine praktische Geltung. Sie sprach nur die Anschauung der Kirche und der völlig in ihrer Machtsphäre stehenden Gläubigen aus. Sie bildete das ideale Maß des Mittelalters für die Erkenntnis der Natur und das persönliche Verhältnis des Menschen zur letzteren. Doch war das wirkliche Naturleben des Mittelalters von diesem Ideale weit entfernt. Auch auf diesem Gebiete befand sich das Volksleben des Mittelalters in weitem Abstande von seiner in der kirchlichen Lehre ausgesprochenen religiösen Weltansicht. Die lebenskräftigen Triebe der menschlichen Sinnlichkeit waren mächtiger als die Logik der religiösen Metaphysik. Selbst das wissenschaftliche Studium, welches sich doch im Alleinbesitze der Geistlichkeit befand, betrachtete die Natur auch noch unter anderen Gesichtspunkten als dem des ewigen Seelenheiles und zwar vor

[1]) Spec. nat. lib. 29, c. 23.

allem unter dem Gesichtspunkte des leiblichen Wohles, der praktischen Heilkunde.

Die trotz aller Reliquien und Wunder fortdauernden physischen Leiden drängten zur Anwendung natürlicher Heilmittel. Daher waren die Klöster, denen die Krankenpflege als eine religiöse Pflicht oblag, die Pflegestätten der medizinischen Studien. Die Mönche verstanden sich nicht nur auf die heilende Wirkung der Reliquien, sondern auch auf die der Kräuter und Mineralien. Die meisten Klöster besaßen in ihren Gärten eine besondere Kultur der heilkräftigen Pflanzen. Vincenz von Beauvais gab in seinem Naturspiegel für die zweckmäßigste Anlage solcher Gärten einige allgemeine Vorschriften, welche vorzugsweise den Angaben des Plinius folgten [1]). Auch hat sich die Litteratur des Mittelalters vielfach mit der medizinischen Botanik beschäftigt, so z. B. Otho von Cremona, welcher über die letztere in leoninischen Hexametern handelte, ferner die Aebtissin Hildegard von Bingen, welche um die Mitte des zwölften Jahrhunderts in ihrer „Physica" eine Sammlung von Rezepten für alle möglichen Krankheitsfälle verfaßte und viele andere [2]). Und zwar stützte sich diese Heilkunde keineswegs bloß auf die religiöse Symbolik, sondern zugleich auch auf die medizinischen Lehren des griechischen und römischen Altertums, der arabischen Wissenschaft wie auf eigene Beobachtungen. Der Naturspiegel des Vincenz von Beauvais leitete seine medizinischen Vorschriften sogar vorzugsweise aus der antiken und arabischen Litteratur her. Dasselbe gilt von Konrad von Megenberg, dessen Buch der Natur sonst überall eine symbolische Beziehung der organischen und unorganischen Natur herauszufinden weiß.

Außerdem hatte das Mittelalter auch ein bedeutendes ästhetisches Interesse an der Natur, um von den landwirtschaftlichen Interessen, welche ja die Hauptthätigkeit des ganzen Lebens in Anspruch nahmen, ganz abzusehen. Insbesondere machte der lange Winter, welcher wegen der dürftigen Wohnungsverhältnisse in

[1]) Lib. X, c. 1 ff.

[2]) H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin ꝛc. 1. Bd., S. 635 ff.

Stadt und Land allgemein als eine sehr freudlose Zeit empfunden wurde, den Sinn für die Reize der im Frühling neu erwachenden Natur um so empfänglicher. Wie von schwerer Gefangenschaft erlöst, atmeten die Menschen auf, wenn der Frost sich löste und Wald und Felder grünten. Der Frühling hatte infolge der unentwickelteren Kultur für die Seelenstimmung des Mittelalters eine noch größere Bedeutung als für diejenige der Gegenwart. Es ist daher begreiflich, wenn das Naturempfinden des Mittelalters auch in der Dichtung vor allem den Anbruch des Frühlings begrüßte. Die Frühlingslieder der mittelalterlichen Lyrik empfanden dieselben Dinge, welche die geisterhafte Abstraktion der religiösen Symbolik nur einer mittelbaren, übersinnlichen Beziehung wegen beachtete, als unmittelbare, sinnliche Lebenswerte.

Dieses unmittelbare Naturempfinden äußerte sich auch wohl in einem ausgesprochenen Gegensatze zu der asketischen Weltverachtung der Kirche. Allerdings erstreckte sich diese Gegenstellung keineswegs auf das religiöse Lehrsystem. Vielmehr glaubte dieselbe mit dem letzteren ebenso sehr im Einklang zu verbleiben wie die Gegenwehr des Staates gegen die politischen Herrschaftsansprüche der Kirche. Der in den achtziger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts verstorbene Dichter Friedrich von Sonnenburg war der Meinung, die Weltverachtung der Kirche vom Standpunkte der christlichen Glaubenslehre aus zurückweisen zu können. Wer, äußerte er in einem Gedichte, die Welt tadelt, der tadele Gott, den Schöpfer der letzteren.

„Schülte ich gotes hohiu wunderwerc, an diu er hât geleit
ûz alre sînre almehtekeit êre unde mangiu werdekeit,
sô schülte ich got iesâ ze hant,
an der geschepfde sîn."

Die Welt erschien ihm als „gotes wundertal", als „zarter gotes garte", welchem Gott die Menschheit, seine Mutter und seine Heiligen entnommen habe. Aus dem Umstande, daß der Sohn Gottes täglich in dem vom Priester geweihten irdischen Brote seinem Vater geopfert werde, glaubte er sogar einen Vorzug der Welt vor dem Himmel ableiten zu können.

„Aldâ ze hant diu erde hât die himel überstigen.
Al selber gabe sint die hôhen engel gar verzigen,
sine mugen niht den gotes sun dem vater geopfern alse wir:
Vrou welt, diu êre haben wir von gote und ouch von dir."

Selbst den zukünftigen Besitz des Himmelreiches glaubte er außer Gott auch der Welt danken zu müssen, da er von der letzteren seine Existenz empfangen habe.

„O wol dir Welt, o wol dir hiute und iemer mêre wol!
O wol dir des, daz ich daz himelrîche noch besitzen sôl!
Daz ist von gote und ouch von dir:
dar zuo gebaer du mich."

Er verwarf überhaupt die asketische Sittenlehre, da dieselbe eine thatsächliche Unmöglichkeit sei und da außerdem ja auch der irdische Leib dem Menschen selbst noch nach dem Tode bei der Auferstehung des Fleisches nachfolgen werde.

„Man tuot sich vrîes lebenes wol und ouch der sünden abe.
ân got und ân der welte küele und ouch ir werme und ouch ir labe
geleben nieman niht enmac."

So bestand also auch in dem Verhältnis des Mittelalters zur Natur derselbe Widerstreit zwischen dem Ideale und der Wirklichkeit des übersinnlichen Gottesstaates, zwischen dem Jenseits und Diesseits, welcher sich auf allen Gebieten desselben geltend machte.

4. Die Geschichtsschreibung.

Die Idee des in der Kirche offenbarten göttlichen Reiches war endlich auch für die Geschichtsschreibung der Zielpunkt, dessen unverrücktes Festhalten den eigentlichen Charakter derselben nach Form und Inhalt bestimmte. Die Naturlehre suchte zu erkennen, wie sich die religiöse Idee im Raume gestaltete, die Geschichtsschreibung, wie sich dieselbe in der Zeit entwickelte. Die Historik war ebenso wie die Philosophie und die Naturlehre eine Hilfswissenschaft der Theologie, eine Apologetik der christlichen Glaubenslehren.

Dieser Standpunkt der Geschichtsschreibung hatte zunächst eine grundsätzliche Ausscheidung aller derjenigen Gegenstände zur Folge, welche in keiner mittelbaren oder unmittelbaren Beziehung zu dem eigentlichen Gegenstande der Darstellung standen. Daher bieten die Geschichtsquellen des Mittelalters fast durchgehends ein so geringes Material für die nähere Kenntnis der weltlichen Kulturverhältnisse in Staats- und Privatleben. Nur gelegentlich, im zufälligen Zusammenhange mit jenem Hauptthema geschieht derselben wohl eine kurze Erwähnung. Den Gegenstand der Geschichtsschreibung bildeten das Leben und die Thaten der Heiligen, die Bekämpfung und Bekehrung heidnischer Volksstämme, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, die Kämpfe zwischen Kaiser und Papst, die Kriegsfahrten nach dem heiligen Lande u. s. f., so daß also die Kirche und die christliche Heilslehre stets im Mittelpunkte der Darstellung stand. An diesen Kern schloß sich der gesamte Inhalt der Geschichtsschreibung an. Alle anderen Dinge kamen der klassischen Zeit des Mittelalters nur insoweit in Betracht, als sie irgend eine Beziehung zu diesen Fragen enthielten. Die christliche Erlösung erschien als der gesamte Inhalt der menschlichen Geschichte, so daß die christliche Heilsgeschichte im weiteren Sinne den Gesamtinhalt des geschichtlichen Bewußtseins bildete.

Die Geschichtsschreibung betrachtete den Gottesstaat der römischen Kirche als das Ziel der menschlichen Entwicklung, in welchem sich alle Völkergeschichte zu einer Einheit zusammenfaßte. Die

zeitliche Aufeinanderfolge der Nationen erschien ihr als eine fortgesetzte Annäherung an dieses Ziel aller Dinge. Insofern also die Historik die Schicksale der Völker unter dem Gesichtspunkt des christlichen Gottesstaates betrachtete, kannte sie den Begriff der Entwicklung. Die Darstellung des sich fortschreitend entwickelnden Gottesreiches bildete die mittelalterliche Philosophie der Geschichte. Nur vereinzelt freilich wurde die Geschichte von diesem Gesichtspunkte aus in großen Zügen zusammengefaßt. Die Grundlage der mittlalterlichen Geschichtsphilosophie bildete die Litteratur der alten Kirche. Bereits Lactantius hatte in seiner im ersten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts verfaßten Schrift „sieben Bücher göttlicher Einrichtungen" die Geschichte der Menschheit der Idee der göttlichen Erlösung unterstellt und mit Hinweis auf die sechs Schöpfungstage den Zeitlauf der irdischen Dinge auf sechs Jahrtausende bemessen [1]), eine Analogie, welche in die Litteratur des Mittelalters überging und dauernd von derselben festgehalten wurde nur mit dem Unterschiede, daß die letzteren die Jahrtausende zu Weltaltern von unbestimmter Zeitdauer verlängerte. Den großartigsten Entwurf einer christlichen Geschichtsphilosophie lieferte Augustin in seinem berühmten Werke „über den Gottesstaat", dessen Anschauungen die Grundlage für die Geschichtsphilosophie des ganzen Mittelalters geblieben sind. Augustin betrachtete die Geschichte der Menschheit als einen einheitlichen Organismus, der sich in demselben Rhythmus entwickele wie das Leben des einzelnen Menschen. Er unterschied von dieser Betrachtung aus in dem Verlaufe der Geschichte dieselben sechs Lebensalter, welche der einzelne Mensch zu durchmessen habe und erkannte in demselben eine fortschreitende Entwicklung des Gottesstaates auf der einen und des Weltstaates auf der anderen Seite. Der sich stetig steigernde Gegensatz dieser beiden Reiche bildete den Gegenstand der menschlichen Geschichte. Er fand seinen Abschluß einerseits in der Kirche Christi, andererseits in dem römischen Weltreiche. Auch das Mittelalter führte den in seiner Gegenwart bestehenden Dualismus der weltlichen und geistlichen Macht auf das Altertum

[1]) Divinarum institut. libri VII, l. 7, c. 14 ff.

und zwar bis zum Anfange des menschlichen Geschlechtes zurück. Aus der Aufeinanderfolge der großen Reiche des Altertums, des assyrischen, medischen, persischen, griechisch-macedonischen und römischen Reiches zog die Historik die im Geiste der religiösen Metaphysik ihrer Zeit gedachte Schlußfolgerung, daß von je her einem einzelnen Volke der Besitz der höchsten weltlichen Macht verliehen worden sei. Anderseits war sie auf Grund der biblischen Schriften der Meinung, daß auch eine einzelne Nation zum Träger der göttlichen Offenbarung berufen worden sei. Während aber hinsichtlich des weltlichen Imperiums ein steter Wechsel stattfand, ruhte die Tradition der göttlichen Wahrheit dauernd bei einem Volke, dem jüdischen. Ihren Abschluß fand diese Aufeinanderfolge von Reichen in dem Gottesstaate der römischen Kirche, welcher die beiden im Altertum völlig getrennt bestehenden Gebiete in sich vereinigte. Wie nun die Historik den Schwerpunkt ihrer Gegenwart in die Kirche legte, so fand sie den Schwerpunkt der Vergangenheit in der Geschichte des jüdischen Volkes. Die ganze Geschichte des Altertums verkürzte sich der Historiographie zu einer Geschichte des jüdischen Volkes, indem die Geschichte der übrigen Völker den verschiedenen Zeiträumen der ersteren eingeflochten wurde.

Von den mittelalterlichen Chronisten war der im Jahre 606 verstorbene Bischof Isidor von Sevilla der erste, welcher in seinem Buche de discretione temporum die Geschichte unter den Gesichtspunkt dieser Entwicklung stellte. Er begriff nach dem Vorgange des Lactantius und Augustin die Geschichte als eine Zeitfolge von sechs Weltaltern, von welchen das erste mit Adam, das zweite mit Noah, das dritte mit Abraham, das vierte mit David, das fünfte mit der babylonischen Gefangenschaft der Juden, das sechste mit der Fleischwerdung des Erlösers begonnen haben sollte. Isidor faßte also die ganze Weltgeschichte in dem Rahmen der jüdischen Geschichte zusammen. Die durch Ereignisse der letzteren bezeichneten sechs Weltalter waren die Stufen der göttlichen Offenbarung, welche mit der Menschwerdung des Gottessohnes ihren Abschluß fanden. Die menschliche Geschichte erschien ihm also wie dem Augustin als eine fortlaufende Entwicklung auf die Erlösung, deren allgemeine Ver-

kündigung und Aneignung die Aufgabe des letzten Weltalters sein sollte. Isidor stellte diese Zeitalter der menschlichen Entwicklung in Parallele mit den sechs Tagen der Weltschöpfung und mit den Altersstufen der individuellen Lebensentwicklung. Der hundert Jahre jüngere Angelsachse Beda nahm gleichfalls die Lehre von den sechs Weltaltern in seinem „Chronicon sive de sex hujus saeculi aetatibus“ an. Auch ihm erschien von der Voraussetzung aus, daß die menschliche Geschichte eine Entwicklung auf die göttliche Erlösung sei, die jüdische Geschichte, als die Trägerin der letzteren, gleichbedeutend zu sein mit der allgemeinen Geschichte. Dem Beda wird auch ein religiöser Hymnus zugeschrieben, welcher die Schöpfungswerke der einzelnen Tage als vorbildliche Handlungen auf die geschichtliche Bedeutung der einzelnen Weltalter in dem Entwicklungsgange der göttlichen Offenbarung hinstellte. Der Hymnus fügt in Uebereinstimmung mit der Bedaschen Weltchronik jenen sechs Weltaltern noch zwei hinzu, von welchen das siebente dem Ruhetage Gottes nach den sechs Schöpfungstagen verglichen wurde. Wie Gott an jenem Tage ruhte, so ruhte in diesem Zeitalter die Menschheit in dem Frieden, welchen sie durch den Opfertod Christi mit Gott gefunden hatte. Das achte Zeitalter aber hatte seinen Schauplatz nicht mehr im Diesseits, sondern im Jenseits. Es war die Zeit der neuen Welt, welche nach der Auferstehung der Toten folgen sollte [1]). Das Chronikon des dem zwölften Jahrhundert angehörigen Honorius von Autun hielt sich im allgemeinen an diese von Augustin und Isidor nach Maßgabe der jüdischen Geschichte vorgezeichnete Einteilung der Weltgeschichte [2]). Desgleichen nahm Vincenz von Beauvais in seinem um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts verfaßten Naturspiegel, entsprechend den sechs Schöpfungstagen und den sechs menschlichen Lebensaltern, die gleiche Zahl und Reihenfolge der Weltalter an wie Isidor [3]), damit man, wie er in seinem Ge-

---

[1]) Der Hymnus ist u. a. abgedruckt bei Mone, „Lateinische Hymnen des Mittelalters“ 1. Bd., S. 1 f.

[2]) Imago mundi lib. 5.

[3]) Lib. 32, c. 26.

schichtsspiegel bemerkte, erkennen könne, „daß der Erlöser derselbe sei wie der Schöpfer“[1]). Thomas von Aquino unterschied auf Grund der Danielischen Vision fünf Weltmonarchien. Die erste war die assyrische, welche um die Zeit Abrahams von Ninus gegründet war und bis Sardanapal dauerte. Die zweite war die medische und persische, welche durch Arbaces gegründet wurde und mit Darius endete. Die dritte war die griechisch-macedonische, welche durch Alexander errichtet wurde. Auf diese folgte die römische. Die fünfte endlich war die Monarchie Christi. Diese letztere wird die ganze Welt umspannen und bis an das Ende derselben bestehen bleiben[2]). Dieselbe begann zwar gleich mit der Fleischwerdung des Gottessohnes, aber eine sichtbare Gestalt gewann sie erst mit Constantin dem Großen[3]). Das Regiment dieser Monarchie hat seitdem mehrfach gewechselt. Von den oströmischen Kaisern wurde das Imperium auf den Frankenkönig Karl den Großen übertragen. Nach dem Verfall des Frankenreiches ging das Imperium auf die deutschen Könige über. Die höchste Autorität in dieser Monarchie Christi gebührt aber nicht den Kaisern, sondern den römischen Päpsten, als den Stellvertretern Christi[4]). Die Bedeutung dieser Aufeinanderfolge von Reichen für die Monarchie Christi hat Thomas allerdings nicht weiter ausgeführt, noch überhaupt angedeutet. Doch ist es offenbar, daß er in derselben die Stufenreihe einer fortschreitenden Annäherung an das Reich Gottes und das letztere als die Vollendung der voraufgegangenen Weltmonarchien hatte hervorheben wollen.

Auch in die deutsche Annalistik ist die Lehre von den sechs Weltaltern übergegangen. Der im Jahre 1054 verstorbene Hermann der Lahme nahm dieselbe zum Einteilungsprinzip seiner Chronik. Lambert von Hersfeld begann seine Annalen mit der Theorie von den sechs Weltaltern. Auch der in den zwanziger

---

[1]) Lib. 1, c. 53.
[2]) De regimine princip. lib. 3, c. 12, 13.
[3]) L. c. c. 15.
[4]) L. c. c. 19.

Jahren des zwölften Jahrhunderts verstorbene Ekkehard von Aura nahm in seine Weltchronik diese Lehre auf, indem er die Weltalter nach den sechs Monarchien der Assyrer, Aegypter, Meder, Perser, Macedonier und Römer unterschied. Freilich haben diese Chronisten nicht den Versuch gemacht, in der Aufeinanderfolge der sechs Weltreiche eine Entwicklung nachzuweisen, wenngleich diese ganze Lehre auf der Annahme einer solchen beruhte. Den bedeutendsten Versuch, die Geschichte unter dem Gesichtspunkte jener Weltalter darzustellen, unternahm der im Jahre 1158 verstorbene Bischof Otto von Freising. Derselbe legte seiner Chronik die augustinische Lehre von dem Gegensatze des göttlichen und des weltlichen Reiches zu Grunde. Die Entwicklung des letzteren vollzog sich, wie er mit Berufung auf die Danielische Weissagung erklärte, in vier Hauptreichen, dem assyrischen, dem medisch-persischen, dem griechischen und endlich dem römischen Reiche. Dem Wandel der irdischen Reiche stellte er das Gottesreich als den festen Zielpunkt gegenüber. „Denn wer," schrieb er in seinem Briefe an den Mönch Isingrim, „wollte mit gesundem Verstande leugnen, daß der Weise sich bei dem Wechsel der Zeiten nicht zu dem stetigen und bleibenden Reiche der Ewigkeit wenden müsse? Das ist das Reich Gottes, das himmlische Jerusalem, nach welchem die auf der Pilgerschaft befindlichen Kinder Gottes seufzen, durch die Verwirrung der zeitlichen Dinge wie durch eine babylonische Gefangenschaft belastet" [1]). In dem Gegensatz dieser beiden Reiche vollzog sich aber eine fortschreitende Bewegung, insofern nach der Ansicht Ottos der Gottesstaat an Ausdehnung gewann und der Weltstaat in demselben Maße verlor. „Sieh," sagte er, „mit dem Wachsen des Reiches Christi das Reich der Welt allmählich zusammenschrumpfen" [2]). In dieser allmählichen Verschiebung der gegenseitigen Machtverhältnisse beider Staaten lag also der Entwicklungszug der menschlichen Geschichte.

Uebrigens lag der bei den Chronisten des Mittelalters üblichen Sitte, die Erzählung ihrer Zeitgeschichte mit einer bis zur Er-

[1]) Mon. Germ. t. 20, p. 118.

[2]) Otto Frising lib. IV, c. 5; Mon. Germ. t. 20. p. 198.

schaffung der Welt zurückgehenden Einleitung zu beginnen, offenbar der Gedanke zu Grund, den einheitlichen Zusammenhang der menschlichen Geschichte in Gott und der schon im Paradiese beschlossenen göttlichen Erlösung anzudeuten. Auch pflegte die Geschichtsschreibung an diesen Zusammenhang wohl in der Darstellung der einzelnen geschichtlichen Vorgänge zu erinnern. Die Vorstellung also, daß der Gottesstaat der Kirche das Ende aller Dinge bilde, war der leitende Gedanke der mittelalterlichen Historik. Sie war die ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung der gesamten Annalistik.

Eine eingehende, systematisch durchdachte Ausführung des Zusammenhanges der menschlichen Geschichte in der Idee des Gottesstaates hat das klassische Mittelalter allerdings nicht hinterlassen. Keines der mittelalterlichen Geschichtswerke hat in jener Reihenfolge der dem Erscheinen Christi voraufgehenden und nachfolgenden Weltalter eine eigentliche Entwicklung nachzuweisen gesucht. Auch die Chronik des Otto von Freising, welche der letztere selber „das Buch von den zwei Staaten" nannte, hat einen solchen Nachweis nicht geliefert, noch überhaupt versucht. Sie hat im höchsten Falle den Gedanken einer Entwicklung in ganz allgemeiner Form ausgesprochen. Der Mangel eines solchen Nachweises hatte seinen Grund eben in dem religiösen Prinzip der mittelalterlichen Historik, insofern dasselbe die letztere verhinderte, die Dinge zunächst und grundsätzlich unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung zu begreifen. Die Beziehung der Dinge auf den göttlichen Endzweck der Erlösung war in der Geschichtsschreibung so vorherrschend, daß die Beziehung derselben auf ihre irdischen Ursachen nur sehr unvollständig in Erwägung gezogen wurde. Die Historik faßte weniger den ursächlichen als den endzwecklichen Zusammenhang der Dinge ins Auge. Um den letzteren zu gewinnen, gab sie die Verbindung des Lebens mit dem Diesseits preis. Der innere Zusammenhang der Ereignisse bestand für sie eben nur in der Beziehung derselben zu dem in der Zukunft gelegenen Endzweck aller Dinge. Die mittelalterliche Historik verstand demnach unter der Entwicklung der menschlichen Geschichte keineswegs eine den Verhältnissen von Ursache und Wirkung unterstellte Annäherung

der Dinge an das Ziel der göttlichen Erlösung. Es ließe sich daher auch kaum eine klare Vorstellung gewinnen über die Bedeutung, welche die Geschichtsschreibung der menschlichen, insbesondere der antiken Geschichte mit Bezug auf die christliche Erlösung denn eigentlich beimaß, wenn der in der Historik fehlende Aufschluß über diese Frage nicht an anderer Stelle und zwar in der theologischen Litteratur zu finden wäre.

Die letztere aber löste diese Frage nicht dadurch, daß sie in der alten Geschichte das allmähliche Heranreifen der für die göttliche Erlösung erforderlichen Vorbedingungen, noch weniger darin, daß sie die Erlösung als das Ergebnis der ersteren nachwies, sondern vielmehr darin, daß sie der alten Geschichte eine vorbildliche Bedeutung auf die christliche Heilsgeschichte beilegte. Sie stellte also die alte Geschichte nur insofern in Beziehung zur letzteren, als sie in den wichtigeren Persönlichkeiten und Begebnissen derselben eine prophetische Hinweisung auf die bevorstehende Erlösung aufzudecken suchte. Sie betrachtete die alte Geschichte im wesentlichen unter dem Gesichtspunkte eines Parallelismus mit der christlichen Heilsgeschichte. Vor allem wurde die der letzteren am nächsten stehende Geschichte des jüdischen Volkes in diesem Sinne aufgefaßt, indem die wichtigeren Begebnisse derselben mit den Ereignissen der ersteren in Parallele gestellt wurden. So wurden beispielsweise die Opferung Isaaks, sowie die Errichtung der ehernen Schlange durch Moses als Vorbilder der Kreuzigung Christi, die Ueberwältigung des Löwen durch Simson, die Tötung Goliaths durch David als Vorbilder des Sieges Christi über die Hölle betrachtet. Der Ringkampf des Engels mit Jakob, sowie die Unterredung des Engels mit Gideon wurden in Parallele gestellt mit der Ueberführung des ungläubigen Thomas durch Christus u. s. w. Die christliche Theologie hat diesen Parallelismus zwischen der jüdischen und christlichen Heilsgeschichte bekanntlich bis zur Stunde festgehalten. Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die Geschichte der übrigen Völker im Interesse des religiösen Lehrzweckes ebenfalls mit den Ereignissen der christlichen Erlösungsgeschichte in Parallele zu stellen. So legte beispielsweise der aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts stammende „Spiegel der menschlichen Erlösung" den

Traum des Königs Astyages als ein Vorbild der dem Vater der Maria geschehenen Verkündigung aus. Mandane, die Tochter des Königs, aus deren Schoß der letztere einen ganz Asien beschattenden Weinstock erwachsen sah, wurde in Parallele gestellt mit Maria, welche der Welt den wahren Weinstock gebar. Cyrus, welcher die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft befreite, wurde mit Christus verglichen, welcher die Menschen aus der Gefangenschaft des Teufels erlöst hatte [1]). Das Selbstopfer des athenienſischen Königs Kodrus bezeichnete der Spiegel als ein Vorbild der freiwilligen Selbstopferung Christi [2]). Der römische Krieger Antipater, welcher einst dem Cäsar zum Beweise seiner Treue und Hingabe seine Wunden zeigte, galt ihm als ein Sinnbild des die Menschen bei Gott Vater vertretenden Erlösers [3]). Die gegen Ende des vierzehnten oder Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts verfaßte Verteidigungsschrift für die unverletzte Jungfräulichkeit der Jungfrau Maria suchte die Analogien zur christlichen Geschichte sogar in der griechischen Mythologie, indem sie die wunderbare Befruchtung der Danae durch den goldenen Regen Jupiters in Parallele stellte mit der wunderbaren Befruchtung der Maria [4]). Wenn diese Auffassung auch weniger in der eigentlichen Historik, als in der theologischen Litteratur zur Aussprache kam, so kann dieselbe dennoch um so mehr als ein Ausdruck des mittelalterlichen Geschichtsbewußtseins angesehen werden, als ja die Theologie die leitenden Ideen für den ganzen Umkreis der wissenschaftlichen Forschung und insbesondere auch für die Historik lieferte.

Der religiöse Geist des Mittelalters löste im letzten Grunde die menschliche Geschichte ebenso wie die Naturwelt in eine Allegorie der göttlichen Heilsgeschichte auf. Wie die Welt ihrer räumlichen Ausdehnung nach der Naturwissenschaft gewissermaßen als ein Ausschnitt aus der Welt des Uebersinnlichen galt, so erschien

---

[1]) K. 3.
[2]) K. 24.
[3]) K. 39.
[4]) Vgl. F. Piper, Mythologie der christlichen Kunst Bd. 1, S. 149 ff.

sie der Geschichtsschreibung auch in der zeitlichen Aufeinanderfolge ihrer Entwicklung ringsum vom Jenseits umschlossen. „Ausgehend von der Ewigkeit," sagte Bernhard von Chartres, „fließt die Zeit wieder in den Schoß der Ewigkeit zurück, müde der langen Umkreisung" [1]). Den Anfangspunkt bildete jener Tag, an welchem der Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorging, den fernen Endpunkt aber der Tag des letzten Gerichtes, dessen gewaltiger Feuerschein gewissermaßen die Folie in dem Geschichtsbilde des Mittelalters war.

Das Mittelalter begriff wie jedes Zeitalter die Vergangenheit vom Gesichtspunkte der seine Gegenwart beherrschenden Ideen aus. Das Ziel der auf die Gegenwart gerichteten praktischen Politik war auch das Ziel der der Vergangenheit zugewandten Historik. Der transcendente und hierarchische Gedanke des kirchlichen Gottesstaates waren die beiden logischen Kategorien der mittelalterlichen Geschichtsschreibung.

In gleicher Weise wie für die Darstellung der allgemeinen Verhältnisse war die asketisch-hierarchische Idee auch der leitende Gesichtspunkt für die Behandlung der biographischen Darstellung. Die kirchlich religiösen Beziehungen bildeten auch den beherrschenden Inhalt der letzteren. Die Bußfertigkeit, Demut, Wohlthätigkeit u. s. w. waren gewissermaßen feststehende Kategorien, nach welchen die Biographien entworfen wurden. Daher erhielten die letzteren so selten eine individualisierende plastische Durcharbeitung. Vielmehr tragen die Biographien fast durchgehends einen abstrakten, typischen Charakter. Am meisten trat dies selbstverständlich in den Lebensbeschreibungen solcher Männer hervor, welche sich durch ihre asketische Strenge auszeichneten, in den Lebensbeschreibungen frommer Geistlichen und Laien. Das Leben dieser frommen Menschen wurde eigentlich nur als eine Illustration zu den allgemeinen Lebensregeln der Kirche, als ein vorbildliches Beispiel für die asketisch-hierarchischen Tugendlehren erzählt. Die letzteren also bildeten den eigentlichen Gegenstand, den bestimmenden Zweck der Biographie. Die Lebensbeschreibung des Erzbischofs Bruno von Köln, des heil. Adalbert,

[1]) Vict. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard p. 631.

der Königin Mathilde, der Kaiserin Adelheid, die biographischen Mitteilungen der Lütticher Bistumsgeschichte, das Leben des heil. Anno von Köln, die beiden Lebensbeschreibungen des heil. Bardo von Mainz, das Leben und Leiden des Erzbischofs Konrad von Trier und zahlreiche andere Biographien wurden in diesem Sinne abgefaßt. Alle großen wie kleinen Züge des persönlichen Lebens wurden in denselben immer nur insofern mitgeteilt, als in ihnen irgend eine Beziehung zu dem Hauptzwecke der Darstellung enthalten war. Alles außerhalb dieses Gesichtskreises gelegene Leben hat in denselben keine Aufnahme gefunden, so daß diese Biographien für die genauere Kenntnis der betreffenden Persönlichkeiten wie der Zeitverhältnisse im allgemeinen nur ein geringes Material bieten.

Die Stellung der betreffenden Persönlichkeiten zur Kirche war ferner auch der Maßstab für die Beurteilung und Wertschätzung derselben. Die Anhänger der Kirche wurden zu gefeierten Größen und Heiligen erhoben, auch selbst dann, wenn nicht religiöses Empfinden, sondern eigennützige Beweggründe die Ursache ihrer Parteinahme waren. Andererseits wurden die Gegner der Kirche als schändliche Menschen gebrandmarkt, auch wenn dieselben durch die triftigsten Gründe zu dieser Gegenstellung gezwungen waren. Schon der Bischof Gregor von Tours erklärte die Erfolge des listigen und verbrecherischen Chlodovech, der zum katholischen Christentum übergetreten war, aus der frommen und rechtschaffenen Gesinnung desselben. „Gott," lauten die bekannten Worte Gregors, „gab täglich seine Feinde in seine Hand und vermehrte sein Reich, weil er rechten Herzens vor ihm wandelte und that, was seinen Augen wohlgefiel" [1]). Andererseits nannte er den klugen und thatkräftigen Frankenkönig Chilperich, welcher dem bedenklich anwachsenden Reichtum des romanischen Klerus in seinem und in des Landes Interesse wehren wollte, den Nero und Herodes seiner Zeit. Der gewaltige Karl Martell, der mehrere auffässige Bischöfe ihres Amtes entsetzt und die geistlichen Güter zu staatlichen und militärischen Leistungen herangezogen hatte, wurde in

[1]) Lib. 2, c. 40; M. G. Scr. rer. Merov. t. 1.

der Lebensbeschreibung des Bischofs Rigobert eben deshalb ein Tyrann genannt. Zur Strafe für jene Thaten wurde er von dem Verfasser der Schrift in die Hölle verwiesen. Dort sah ihn einst der heil. Eucherius, der zu den abgesetzten Bischöfen gehörte. Ein Engel, der den Bischof in die Unterwelt begleitete, erklärte ihm, daß Karl wegen seiner Gewaltthaten gegen die Kirche schon von dem jüngsten Gerichte zu ewigen Höllenstrafen verdammt sei. Als Eucherius nachher zur Prüfung der Wahrheit das Grab des Fürsten untersuchen ließ, fuhr ein Drache aus demselben heraus. Der Leichnam aber fehlte, und das Grab war inwendig, wie wenn es ausgebrannt wäre [1]). Auch die gesta Trevirorum [2]) und selbst die Schrift des kaiserlich gesinnten Kanonikus Jordanus von Osnabrück, eines Zeitgenossen Rudolfs von Habsburg, „über das Vorrecht des römischen Reiches," nahmen diese Erzählung über das Ende Karl Martells auf, nur mit dem Unterschiede, daß die letztere jene Vision nicht dem Bischof Eucherius, sondern dem römischen Papste zuschrieb [3]). Die gesta Trevirorum nennen Karl gar einen „Zerstörer der Kirche". Der Sachse Bruno erhob in seinem Sachsenkrieg den eidvergessenen Gegenkönig Rudolf, der den gebannten Heinrich IV. bekämpfte, zu einem Märtyrer des Glaubens, indes er Heinrich IV. der schändlichsten Verbrechen beschuldigte. Der letztere sollte, wie der fanatische Priester erzählt, seine eigene Gattin zum Ehebruch haben verführen wollen, um einen Vorwand für die Auflösung seiner Ehe zu erhalten [4]). Er sollte ferner seine leibliche Schwester, die Aebtissin Adelheid von Quedlinburg, mit eigenen Händen festgehalten haben, bis sie ein dritter entehrt hatte [5]). Den Bischof Wilhelm von Utrecht, der zum König hielt, auch nachdem der letztere gebannt war, läßt

---

[1]) Surius de probat. sanctorum hist. 1, p. 114; vgl. Vita S. Eucherii bei Mabillon, Acta SS. B. secl. III, t. I.

[2]) M. G. SS. VIII, p. 162.

[3]) Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen 14. Bd., S. 65 f.

[4]) K. 7.

[5]) K. 9.

er in Verzweiflung sterben und von Teufeln zur Hölle abführen [1]). Die sämtlichen Anhänger Heinrichs IV. erschienen ihm als gottlose, verbrecherische Menschen. „Es ist ja offenkundig," sagte er, „daß fast alle Gesellen und Anhänger Heinrichs ihr Leben in ebenso elender Weise geendigt haben und um so elender, je mehr sie ihm treu gewesen waren, weil diese Treue in Wahrheit nichts anderes war als Untreue" [2]). Ekkehard von Aura, der in dem ersten Teile seiner Chronik eine kaiserliche Gesinnung bekundete, stellte sich im zweiten Teile derselben auf die Seite der päpstlichen Partei und nannte jetzt Heinrich IV. einen „Räuberhauptmann, Sektierer und Abtrünnigen". Nachträglich spielte Ekkehard auch noch bestätigend auf die verbrecherischen Neigungen des Kaisers an, welche demselben von der päpstlichen Partei zur Last gelegt wurden, obwohl er dieselben vorher als „lästernde und unerhörte Beschuldigungen" zurückgewiesen hatte. Die Chronik Hugos von Flavigny konnte sich nicht genugthun in Schmähungen auf Heinrich IV. Der Verfasser raste förmlich in frommer Wut gegen den die Ehre des Reiches und des Kaisertums fest behauptenden Kaiser. Die gegen ihren Vater aufrührerischen Söhne Heinrichs IV., Konrad und Heinrich, bezeichnete Ekkehard als Muster tugendhafter Gesinnung. Dem ersteren rühmte er wunderlicher Weise sogar noch im Stande der Rebellion die von der heiligen Schrift gebotene Achtung vor seinem Vater nach. Er rühmte ferner die leutselige, milde Gesinnung und die Gerechtigkeit seines Charakters. Ekkehard erhob ihn fast zu einem Heiligen, indem er ihm die Absicht beilegte, sich nicht zu verheiraten, um seine Keuschheit zu bewahren und indem er die Vermutung aussprach, Konrad habe, nachdem ihn die Umstände gezwungen, von seiner Absicht abzustehen und sich zu verheiraten, seine Gattin niemals erkannt. Selbst die für die Heiligsprechung erforderlichen Wunder blieben nach Ekkehards Darstellung nicht aus, als Konrad im Jahre 1101 starb und beerdigt wurde. Die Erklärung dieser Beurteilung des

[1]) K. 74.
[2]) K. 74.

aufrührerischen Sohnes geben die Worte Ekkehards: „Denn er war ein durchaus katholischer und dem apostolischen Stuhle ergebener Mann." Der Verrat Heinrichs an seinem Vater ferner hinderte Ekkehard nicht, denselben wegen seiner Frömmigkeit, seiner Demut und hohen Gesinnung zu rühmen. Nachdem Heinrich aber ebenfalls in Streit mit dem Papste geraten war, in welchem derselbe die Ehre und das Recht des Staates zu wahren suchte, erschien dem Ekkehard nicht mehr Frömmigkeit, sondern Herrschsucht die Ursache jenes Verrates zu sein. Zum Schlusse seiner Chronik sagte er über Heinrich: „Unter dem Schein der Frömmigkeit beraubte er den gebannten Vater der Herrschaft" [1]). Den Pfalzgraf Friedrich von Sachsen, der sich mit Heinrich V. versöhnt hatte, läßt Ekkehard nach dem im Jahre 1120 erfolgten Tode desselben zur Hölle fahren.

Als unter Friedrich II. der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum noch einmal mit derselben wilden Leidenschaftlichkeit entbrannte wie unter Heinrich IV., ließ es auch die päpstliche Geschichtsschreibung an denselben unflätigen Verleumdungen nicht fehlen, mit welchen sie einst das Andenken Heinrichs IV. entehrt hatte. Die zahlreichen Unwahrheiten, welche Gregor IX. und Innocenz IV. bei Lebzeiten des Kaisers über den letzteren verbreitet hatten, fanden ihre Fortsetzung in der von priesterlicher Rachsucht diktierten Geschichtsschreibung. Der welfische Teil der Placentiner Annalen schildert den Kaiser im Stile des aus dem Meere aufsteigenden Ungeheuers der johanneischen Offenbarung, welchem Gregor IX. denselben in seiner Bulle vom 21. Juni 1239 verglichen hatte. Er wird als ein gottloser, boshafter, unnatürlichen Lastern hingegebener Mensch bezeichnet, dessen Absichten darauf hingezielt hätten, die Kirche zu vernichten und Italien zu verwüsten [2]). Noch gröber verunglimpfte der Biograph des Papstes Innocenz IV., der Minorit Nicolaus de Curbio das Andenken des Kaisers. Zum Abschlusse seiner Mitteilungen über Friedrich

[1]) Ekkeh. Chronicon. Mon. Germ. t. VI, p. 265.

[2]) Annal. Placent. Guelfi, M. G. XVIII, p. 443 f.

zählte er alle die Verleumdungen auf, mit welchen der Haß der römischen Päpste und ihrer Partei den Kaiser bei Lebzeiten verfolgt hatte. Daß der letztere als ein Apostat bezeichnet wird, verstand sich von selbst, da ja dieser Vorwurf fortwährend gegen ihn erhoben wurde. Der Biograph malte das Schreckensbild dieses Abtrünnigen mit denselben Farben, deren sich Gregor IX. in seinen bekannten, von Unwahrheiten und Entstellungen erfüllten Bullen vom 20. März, 7. April und 21. Juni des Jahres 1239, sowie Innocenz IV. auf dem Konzile zu Lyon im Jahre 1245 zur Charakterschilderung des Kaisers bedient hatten. Friedrich war der Verfolger der Kirche, der den Klerus mordete, die Kirchen zerstörte, Altäre umstürzte und zur Verhöhnung des Heiligtums an die Stelle eines Altares eine Latrine, an die Stelle zerstörter Kirchen Häuser für seine Freudenmädchen erbauen ließ. Der Verfasser legte dem Kaiser sogar eine Vorliebe für die Ketzer zur Last, obwohl doch bekanntlich Friedrich II. die grausamsten Strafgesetze gegen dieselben erlassen hatte. Die Charakterschilderung gipfelt schließlich in dem Vorwurfe, daß der Kaiser unnatürlichen Lastern ergeben gewesen sei. Der Tod war dem Leben desselben entsprechend. Der giftige Pfaffe beschreibt die letzten Stunden des unglücklichen Kaisers mit den Worten: „an heftigem Ruhranfalle leidend, mit den Zähnen knirschend, mit Schaum bedeckt, sich selbst zerfleischend und mit fürchterlicher Stimme brüllend, hauchte er, gebannt und abgesetzt, in elender Weise sein Leben aus, so daß ein grausamer Tod die Schandthaten seines Lebens gebührend bezeugte“ [1]). Kürzer, aber kaum minder absprechend sind die Worte, mit welchen die Chronik des patavinischen Mönches den Tod Friedrichs erzählt. „Im Laufe des vorgenannten Jahres,“ sagt dieselbe, „starb der mächtige Friedrich in Apulien am Tage der heil. Lucia. Er ging zur Unterwelt, nichts mit sich nehmend als einen Sack voll Sünden“ [2]).

Der Grundsatz der praktischen Politik, daß der Ungehorsam gegen die göttlichen Lehren der Kirche die Verwerflichkeit des sitt-

[1]) Muratori rer. scr. ital. t. III, p. 592.

[2]) Muratori VIII, p. 685.

lichen Charakters in sich schließe, war also in demselben Maße auch ein Grundsatz der Geschichtsschreibung.

Diese lediglich nach dem Interesse der Kirche bemessene Beurteilung der Personen und Verhältnisse war die Hauptquelle der legendarischen Erzählungen, an welchen die mittelalterliche Geschichtsschreibung so reich war. Die letztere gestaltete den gegebenen Stoff nach Maßgabe der religiösen Idee, sie verkürzte denselben durch Uebergehung der für letztere nicht geeigneten Dinge und vermehrte denselben durch Erdichtung von Begebnissen und Charakterzügen, welche der Kirche zur Bestärkung dienen konnten. Die Dogmatik überwand schon damals die Geschichte.

In einzelnen Fällen beruhten diese legendarischen Bildungen sogar auf einer bewußten Erfindung. Die religiöse Idee der Kirche war in diesen Fällen so mächtig, daß sie selbst über die Gewissensbedenken des Betruges siegreich hinweg führte. Die bedeutendsten Denkmale dieser legendarischen Erfindungen waren die sogenannten konstantinische Schenkungsurkunde und die pseudoisidorischen Dekretale, welche nur mit dem vollen Bewußtsein der Erfindung entstanden sein konnten. Die konstantinische Schenkungsurkunde hatte den Zweck, den fehlenden Rechtstitel für das in Anspruch genommene Patrimonium Petri zu beschaffen. Die Dekretale sollten den fehlenden, bis auf die apostolische Zeit zurückgehenden urkundlichen Rechtstitel für die göttliche Einsetzung des päpstlichen Primates und des bischöflichen Lehramtes liefern. Eine weitere bedeutungsvolle, im Interesse der Kirche unternommene Geschichtsfälschung waren jene Schenkungsversprechen, welche dem anonymen Biographen des Papstes Hadrian I. zufolge Pippin und Karl der Große der römischen Kirche gemacht haben sollten. Die Gebiete, welche der erstere dem Papste Stephan II. auf dem Reichstage zu Quierzy und der letztere bei seiner Anwesenheit in Rom im Jahre 774 geschenkt, beziehentlich versprochen haben soll, umfaßten ungefähr zwei Drittel des ganzen Italiens mit Einschluß der Insel Corsika, so daß diese Fälschung der konstantinischen Schenkungsurkunde, welche dem Papste ganz Italien überließ, nicht viel nachgab. Die Fälschung ist von dem Verfasser der Biographie selber gemacht worden oder wenige Jahr-

zehnte später entstanden. Das Schenkungsversprechen Karls des Großen soll übrigens nach einer anderen Ansicht [1]) nicht vollständig, sondern nur hinsichtlich der Angaben über den Umfang des Gebietes in einer späteren Zeit interpoliert sein.

Blieben die Fälle einer solchen bewußten Geschichtsfälschung auch vereinzelt, so war die Zahl der in naivem Glauben erdichteten Legenden desto massenhafter. Dieselben erzählten nicht allein unwahres, sie verwischten auch häufig den geschichtlichen Charakter der betreffenden Persönlichkeiten, indem sie denselben religiöse Beweggründe beilegten, welche ihnen oder überhaupt ihrem ganzen Zeitalter noch unbekannt gewesen waren. Wie die bildende Kunst des Mittelalters Personen und Gegenstände des Altertums in dem Kostüm und Charakter ihrer Gegenwart darzustellen pflegte, so stilisierte auch die Geschichtsschreibung die religiöse Gesinnung solcher Persönlichkeiten, welche sich in irgend einer Weise um die Kirche verdient gemacht hatten, im Geiste ihrer Gegenwart, indem sie dieselben mehr oder weniger zu kirchlichen Heiligenfiguren umgestaltete. Einige Beispiele mögen diese fromme Selbsttäuschung der geschichtlichen Darstellung veranschaulichen. Gregor von Tours sagte in seinen zehn Büchern über fränkische Geschichte von Theodosius dem Großen, daß er die Angriffe vieler Völker „nicht so sehr durch das Schwert als durch Nachtwachen und Gebet" abzuwehren vermocht habe [2]). Ebenso erzählt die in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts von Paulus Diakonus verfaßte Geschichte der Langobarden von Narses, dem Feldherrn des oströmischen Kaisers Justinian, daß er seine Siege mehr durch Fasten und Beten als durch seine Kriegswaffen errungen habe [3]). Der Verfasser der sächsischen Geschichten, Widukind von Korvey, ein Zeitgenosse Ottos I., leitete die Kriege Karls des Großen gegen die Sachsen lediglich aus der Absicht her, die letzteren zum christlichen Glauben zu bekehren. Karl erwog, sagte er, „daß sein

[1]) Vgl. Scheffer-Boichorst in den Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung 5. Bd., 2. Heft.

[2]) L. 1, c. 42.

[3]) Pauli hist. Langobard. lib. 2, c. 3; M. G. t. 2, p. 74.

edles Nachbarvolk in dem leeren Irrglauben nicht dürfe befangen bleiben und bemühte sich auf alle Weise, dasselbe auf den rechten Weg zu bringen“ [1]). Auf dieselbe Ursache führte der Verfasser des älteren Lebens der Königin Mathilde den von ihm völlig sagenhaft erzählten Sachsenkrieg zurück [2]). Die historische Veranlassung der Sachsenkriege waren bekanntlich die fortgesetzten Raubzüge der Sachsen in das fränkische Reichsgebiet. Im Jahre 775 faßte Karl, wie Einhard erzählt, allerdings den Entschluß, nicht eher zu ruhen, als „bis die Sachsen besiegt, und entweder zum christlichen Glauben bekehrt, oder völlig ausgerottet wären“ [3]). Aber diesen Entschluß faßte Karl erst, nachdem ein neuer Einfall der Sachsen in das hessische Grenzgebiet voraufgegangen war. Uebrigens läßt auch diese Absicht mit genügender Deutlichkeit erkennen, daß es Karl zunächst auf die Sicherstellung des Landes ankam, da in derselben nicht die Bekehrung als einziges Ziel, sondern die Alternative einer Bekehrung oder einer gänzlichen Vernichtung ausgesprochen wird. Die Bekehrung der Sachsen war dem Frankenkönige also nicht der ausschlaggebende Zweck, sondern nur das Mittel, durch welches derselbe den eigentlichen Zweck seiner Kriegszüge, die Sicherstellung des Landes, am besten zu erreichen hoffte. Die um das Jahr 1000 geschriebene Chronik des Mönches Benedikt vom Andreaskloster am Berge Sorakte ließ sogar Karl den Großen mit einem zahlreichen Heeresgefolge einen Kreuzzug nach dem heiligen Lande unternehmen, eine Vorstellung, welche allmählich allgemeine Verbreitung fand und auch in die epische Dichtung überging.

Aehnlich wie Karl der Große wurde auch Kaiser Heinrich II. in eine Heiligengestalt umgewandelt. Die kirchlich-gläubige Gesinnung des letzteren steigerte sich in dem Andenken der Nachwelt, bis der Kaiser zu einer Mönchsnatur idealisiert war. Etwa hundert Jahre nach seinem Tode fand diese Auffassung auch in der Geschichtsschreibung ihren Niederschlag. Die im Anfang des zwölften

---

[1]) L. 1, c. 15.
[2]) K. 1.
[3]) Einh. annales, M. G. t. 1, p. 153.

Jahrhunderts entstandene Lebensbeschreibung des Abtes Richard von St. Vito in Verdun legte dem Kaiser eine innere Abneigung gegen sein weltliches Herrscheramt und die Absicht bei, in ein Kloster zu gehen und Mönch zu werden. Dieselbe erzählt, daß Heinrich bei einem Besuche des genannten Klosters von dem stillen, gottseligen Leben der Mönche so entzückt gewesen sei, daß er sich entschlossen habe, seiner Krone zu entsagen und sich in den Konvent aufnehmen zu lassen. Der Bischof Heymo, der zuerst die Absicht des Kaisers bemerkt haben sollte, machte den Abt auf dieselbe aufmerksam. Der letztere entschloß sich nach reiflicher Ueberlegung, den Kaiser in Gegenwart der Brüder zu erforschen. Unter Thränen antwortete der Kaiser, daß es allerdings sein Entschluß sei, sein weltliches Kleid abzulegen, um mit den Mönchen von St. Vito ein Streiter Gottes zu werden. Auf diese Erklärung hin nahm der Abt, wie die Lebensbeschreibung erzählt, den Kaiser als Mönch in den Konvent auf. Nachdem aber der Kaiser das Gelübde des Gehorsams geleistet hatte, befahl ihm der Abt auf Grund desselben wieder in die Welt zurückzukehren und das ihm von Gott übertragene Regiment weiterzuführen. Der kluge Abt erkannte, daß ein so frommer Mann der Kirche auf dem Throne dienlicher sein würde als im Kloster. Dem Befehle seines Abtes gehorsam, regierte Heinrich weiter und war also „Kaiser und wirklicher Mönch" zugleich. Auch führte er fortan die wichtigeren Geschäfte des Reiches nach dem Rate seines Abtes [1]). Weitere Verbreitung hatte die Erzählung von der enthaltsamen Ehe des Kaisers mit seiner Gattin Kunigunde gefunden. Die Kinderlosigkeit dieser Ehe ließ ja der Legendenbildung einen freien Spielraum. Die um 1146, also etwa 120 Jahre nach dem Tode des Kaisers Heinrich von einem Bamberger Diakon Namens Adalbert verfaßte Lebensbeschreibung desselben erwähnte die Legende mit den Worten: „Er wählte sich Gott allein zum Erben, damit dieser ihn in die Gemeinschaft der ewigen Erbschaft aufzunehmen würdige. Kinder nach dem Fleische hatte er nicht, noch erwartete er solche. Denn es ist auf das sicherste bestätigt, das er Kunigunde, die er

[1]) M. G. XI. p. 281.

als eine Gattin zu besitzen schien, niemals erkannt, sondern wie eine Schwester geliebt hat“ [1]). Als Heinrich seinen Tod nahen fühlte, gab er seine Gattin ihren Verwandten mit den Worten zurück: „Diese hier, die mir von euch und von Christus anvertraut ist, gebe ich unserem Herrn Christus und euch als Jungfrau zurück [2]). Aehnliche Worte lassen auch die Pöhlder Jahrbücher den Kaiser reden. Es ist die Sprache der Legende, welche hier dem Kaiser in den Mund gelegt wurde. Schon Gregor von Tours bediente sich fast derselben Worte in der Erzählung der Legende von Injuriosus und Scholastica [3]) Die der Zeit Heinrichs näherstehenden Quellen wissen denn auch nichts von der jungfräulichen Ehe desselben. Thietmar von Merseburg, ein Zeitgenosse des Kaisers, läßt ihn Worte sagen, welche der Legende durchaus widersprechen [4]). Der etwas spätere Arnulf weiß in seiner Geschichte der mailändischen Erzbischöfe gleichfalls nichts von der Sache. Er berichtete den Tod des Kaisers mit den einfachen Worten: „Die Herrschaft Heinrichs ging zu Ende, ohne daß er eine Nachkommenschaft hinterließ“ [5]). Der wirkliche Grund der Kinderlosigkeit Heinrichs lag in anderen Umständen und wohl nicht zum wenigsten in seiner schwächlichen Gesundheit [6]).

In derselben Weise verfuhr die Legende mit dem Andenken des bergischen Grafen Eberhard. Das bergische Ritterrecht erzählt, daß einst ein bergischer Graf sein Land verschuldet und verpfändet habe und daß er schließlich, als ihm nichts mehr geblieben, in die Fremde gezogen sei. In einem Kloster fand er seine Zuflucht. Ritterschaft und Städte des bergischen Landes lösten aber die verpfändeten Güter wieder ein und suchten ihren verlorenen Herrn wiederzufinden. Als sie denselben endlich entdeckt hatten, führten sie ihn zurück und übergaben ihm das Land frei und unverschuldet.

---

[1]) Adalberti vita Heinr. II. imp. c. 21; M. G. t. IV, p. 805.

[2]) L. c. c. 32.

[3]) L. 1, c. 47.

[4]) L. VI, c. 23.

[5]) Gesta archiep. Mediol. l. 2, c. 1; M. G. t. VIII, p. 12.

[6]) Vgl. hierzu Gieſebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit Bd. 2, 3. Aufl., S. 600.

Alsdann schlossen sie, um sich für eine Wiederholung eines solchen Falles zu sichern, den Vertrag mit dem Grafen, daß in Zukunft kein Landesherr mehr das bergische Land verkaufen oder versetzen dürfe [1]). Es scheint, daß der Graf aus Dankbarkeit für diese Wendung seines Geschickes, dem Kloster, welches ihn aufgenommen hatte, das Stammschloß seiner Familie geschenkt hat. Wenigstens war dasselbe schon seit dem Jahre 1133 im Besitze des Cistercienserordens. Diese Vorgänge bildeten den geschichtlichen Kern einer späteren Erzählung, welche den religiösen Gehalt der ersteren wesentlich verstärkte, indem sie die Zuflucht im Kloster, welche dort nur als eine Folge seiner Notlage erschien, als die Folge einer mönchischen Gesinnung darstellte. Levolds von Northof „Chronik der Grafen von der Mark und der Erzbischöfe von Köln" [2]) erzählt auf Grund einer bereits im dreizehnten Jahrhundert entstandenen schriftlichen Aufzeichnung [3]): Als der Graf Eberhard von Berg im Jahre 1129 von einem siegreichen Zuge gegen den Herzog von Brabant, welchen er gemeinsam mit seinem Bruder Adolf und dem Herzog Walram von Limburg unternommen hatte, zurückgekehrt war, empfand er bittere Reue über die Blutthaten des Krieges. Ueberwältigt von dieser Stimmung zog er geringe Kleider an, schlich heimlich davon und pilgerte nach Rom zu den Gräbern der Apostel. Darauf vermiethete er sich bei einem Pächter des Klosters Morimund als Schweinehirt. Als ihn dort einige seiner auf einer Pilgerreise begriffenen Ministerialen entdeckten, trat er in das Kloster Morimund als Conventuale ein. Sein Bruder Adolf schenkte ihm sodann die Burg Altenberg zur Stiftung eines Klosters und einer seiner Verwandten, ein Graf Zizo, schenkte ihm den Georgsberg in Thüringen zu gleichem Zwecke. Eberhard wurde darauf von dem Mutterkloster Morimund mit mehreren Brüdern nach dem letzteren Orte gesandt und daselbst zum Abt erwählt. Die Legende kehrte also hier ebenso wie in der oben

---

[1]) Archiv für die Geschichte des Niederrheins von Lacomblet Bd. 1, S. 82.

[2]) Herausgeg. von Troß S. 50 ff.

[3]) L. c. S. 315.

mitgeteilten Erzählung über den Sachsenkrieg Karls des Großen das geschichtliche Verhältnis von Ursache und Wirkung in sein Gegenteil um, indem sie nicht den Verlust der Heimat als die Ursache der mönchischen Weltflucht, sondern umgekehrt die letztere als die Ursache des ersteren darstellte.

Ein weiteres Beispiel dieser auf die Verherrlichung frommer Persönlichkeiten bedachten Geschichtsschreibung ist die Darstellung, welche der Streit des heil. Norbert und des Grafen Gottfried von Kappenberg mit dem westfälischen Grafen Friedrich, dem Schwiegervater des letzteren gefunden hat. Sowohl die Lebensbeschreibung des heil. Norbert [1]) als auch die des genannten Grafen Gottfried [2]) behandeln diesen Streit. Die erstere, der es vor allem darum zu thun war, das überirdische Ansehen und die göttliche Wunderkraft Norberts hervorzuheben, läßt den der verschwenderischen und mönchischen Frömmigkeit seines Schwiegersohnes sich widersetzenden Grafen Friedrich sterben, sobald Norbert das Gebiet desselben betreten hat [3]). Nach der Lebensbeschreibung des Grafen Gottfried hingegen, welcher nicht die Idealisierung Norberts, sondern die des letzteren in erster Linie stand, wurden Norbert und seine Mönche zuvor vom Grafen Friedrich in ihrem Kloster belagert und aufs härteste bedrängt. Erst als sie ihr Ende jeden Augenblick erwarteten und in dieser Befürchtung sich bereits gegenseitig die Beichte abgelegt hatten, starb Friedrich [4]).

An solchen, durch kirchlichen Eifer veranlaßten legendarischen Umgestaltungen geschichtlicher Vorgänge war die Geschichtsschreibung des Mittelalters unerschöpflich reich. Der religiöse Wunderglaube überschüttete die letztere namentlich in dem Zeitalter der Kreuzzüge mit einer solchen Fülle von legendarischen Erzählungen, daß einzelne geschichtliche Darstellungen, wie z. B. die im zwölften Jahrhundert entstandene Kaiserchronik und die Weltchronik des

---

[1]) M. G. t. XII p. 663 ff.

[2]) L. c. p. 514 ff.

[3]) l. c. p. 689.

[4]) l. c. p. 524 f.; vgl. R. Rosenmund, „Die ältesten Biographen des heil. Norbert". Inauguraldiffert. Göttingen, S. 50 ff.

Rudolf von Ems zu einer völlig freien dichterischen Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes ausarteten. Die religiöse Phantasie jenes Zeitalters leitete die Geschichtsschreibung so sehr in das Gebiet der Dichtung hinüber, daß zwischen jener und den Erzählungen der religiösen und ritterlichen Epik jede feste Grenzlinie zerfloß. Die Kaiserchronik dichtete die römische Kaisergeschichte in christliche Legenden um. Das Strafgericht Gottes über die Feinde Christi und der Sieg des Kreuzes sind die leitenden Gedanken der den geschichtlichen Stoff mit märchenhafter Freiheit behandelnden Erzählung. Und wo dem Stoffe eine Beziehung auf die christliche Heilsgeschichte fehlte, legte der Verfasser demselben eine solche bei. Beispielsweise wird der Krieg der Römer gegen die Juden und die Zerstörung Jerusalems nicht als eine Folge des jüdischen Aufstandes, sondern als eine von Seiten des Kaisers Tiberius wegen der Hinrichtung Christi über die Juden verhängte Züchtigung dargestellt. Tiberius selber wird, wenn auch nicht als ein Bekenner des christlichen Glaubens, so doch als ein Mann bezeichnet, der seine Seele gerettet habe [1]).

Die Geschichtsschreibung befolgte also im allgemeinen keine anderen Grundsätze als die Legende. Das Gedächtnis des Geschehenen zu erhalten zur Verherrlichung Gottes und der Kirche, war der leitende Zweck der Geschichtsschreibung wie der Legende. Die erstere begnügte sich ebensowenig wie die letztere damit, das Geschehene an und für sich zu überliefern. Vielmehr gab auch die Geschichtsschreibung das Geschehene zunächst nur insoweit wieder, als dasselbe Beweise und veranschaulichende Beispiele für die Glaubenslehren der Kirche enthielt. Dieser Zweck schimmert selbst bei den dürftigsten annalistischen Aufzeichnungen durch, wenn derselbe auch nicht immer mit logischer Schärfe festgehalten wurde. Deutlicher drängt sich derselbe bei den biographischen Arbeiten hervor. Die Prüfung und Sonderung des Materiales nach Maßgabe dieses Zweckes war gewissermaßen die historische Kritik des Mittelalters. Die Darstellung der religiösen und kirchlichen Beziehungen war in der Geschichtsschreibung so vorherrschend, daß die

[1]) Kaiserchronik, herausgeg. von Maßmann, V. 1, V. 696.

letztere ebenso wie die Legende die vielfältigen weltlichen Beziehungen nur flüchtig zu streifen pflegte. Zweck und Methode der Darstellung waren also in der Geschichtsschreibung dieselben wie in der Legende. Eine grundsätzliche Verschiedenheit des Standpunktes wie der Behandlung zwischen beiden war nicht vorhanden. Nur darin unterschied sich die Historik von der Legende, daß der eigentliche Zweck, die Verherrlichung Gottes und der Kirche, für die letztere in ausschließlicherem Grade maßgebend war als für die erstere.

Aus dem inhaltlichen Zweck der Historik ergab sich ferner die formale Gestaltung derselben. Die durch die religiöse Idee veranlaßte Nichtbeachtung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, welche die Geschichtsschreibung von einer eingehenderen Begründung ihrer Entwicklungsidee ablenkte, ließ die Historik überhaupt zu keiner pragmatischen Bearbeitung ihres Stoffes gelangen. Ausgehend von der transcendenten Zweckbestimmung der Menschheit suchte die Historik das Problem der von ihr angenommenen Entwicklung nicht durch die Erforschung der aus den vielseitigen Konflikten der menschlichen Gesellschaft hervorspringenden Antrieben, sondern durch die Hervorhebung der diese Konflikte durchbrechenden göttlichen Offenbarungen zu lösen. Der Fortschritt ging ihrer Auffassung zufolge nicht von dem Menschen, sondern von Gott aus. An die Stelle der seelischen Beweggründe trat das göttliche Wunder. Das letztere mußte die verborgene Ursache und den innneren Zusammenhang der für die Entwicklung des Gottesstaates bedeutungsvollen Erscheinungen erklären. Da also der psychologische Zusammenhang der Ereignisse die Entwicklung der Geschichte allein nicht erklären konnte, so hatte derselbe für die Historik auch keinen erstistelligen Wert. Darum hat die mittelalterliche Geschichtsschreibung auch niemals den Versuch gemacht, die Ereignisse der Zeit in einem großen Gesamtbilde zusammenzufassen, in welchem die vielfältigen Verschlingungen von Ursache und Wirkung bloßgelegt wären. Sie begnügte sich im allgemeinen mit einer beziehungslosen Zusammenstellung der Ereignisse, indem sie die Darstellung der ursächlichen Beziehungen nur auf einen sehr engen zeitlichen und örtlichen Rahmen beschränkte. Im

übrigen stellte sie die ihrer ursächlichen Beziehung nach verschiedenartigsten Dinge nebeneinander. Die Form der Geschichtsschreibung war daher die Annalistik, diejenige Darstellung also, welche die Ereignisse ohne Rücksicht auf ihren ursächlichen Zusammenhang lediglich nach ihrer Zeitfolge berichtet.

Und auch dieses leitende Prinzip der Geschichtserzählung, die Zeitfolge, wurde nach dem Angelpunkte der Weltgeschichte, der göttlichen Erlösung, bemessen. Da der einzige Gegenstand des Zeitlichen die Geschichte des Reiches Gottes bildete, so wurde die Zeitfolge des Geschehenen gewissermaßen nach den Stationen desselben berechnet. Die Zeitrechnung der mittelalterlichen Annalistik wurde vom Jahrhundert bis hinab zum Stundenlauf des Tages mit den Ereignissen der christlichen Heils- und Heiligengeschichte in Verbindung gebracht. Die frühesten Chronisten des Mittelalters hielten noch die römische Zeitrechnung bei. Seit der Mitte des neunten Jahrhunderts aber kam die sogenannte dionysische Aera, d. h. die Zählung der Jahre von der Geburt Christi an in Aufnahme. Wie die ganze Aera, so wurde ferner auch jedes einzelne Jahr derselben nicht mit dem im römisch-julianischen Kalender üblichen ersten Januar, sondern mit der Geburtsstunde der christlichen Erlösung, mit der Fleischwerdung Christi begonnen. Ueber den Zeitpunkt der letzteren war man freilich verschiedener Ansicht. Ursprünglich wurde in der kaiserlichen und päpstlichen Kanzlei, in England sowie im Deutschen Reiche, mit Ausnahme der Diöcesen Köln und Trier, das Jahr mit dem 25. Dezember begonnen. In den letzteren Diöcesen wurde der Jahresanfang auf die Verkündigung Mariä, das ist den 25. März, verlegt, weil die Fleischwerdung Christi bereits mit diesem Tage begonnen habe. Mit der im elften Jahrhundert erfolgenden Zunahme des Marienbienstes kam dieser Jahresanfang allgemeiner in Brauch. Die päpstliche Kanzlei führte den 25. März schon in der Mitte des zehnten Jahrhunderts als Jahresanfang ein, in England ging man seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu demselben über. Seit dieser Zeit verließ man auch in der Bezeichnung der Monatstage die Rechnung des römischen Kalenders. Die Monatstage wurden nicht mehr wie im letzteren nach den Kalenden, Nonen

und Iden, sondern nach den kirchlichen Festtagen bestimmt. In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts war diese Datierung allgemeine Sitte geworden, von der sich nur die in dieser Hinsicht noch an den römischen Kalender festhaltende kaiserliche und päpstliche Kanzlei ausschlossen. Für die Bezeichnung der Wochentage ferner wurde die feria dominica der „Tag des Herrn" zum Ausgangspunkt gemacht. Von dem Sonntage an wurden die nachfolgenden Tage als zweiter, dritter Tag u. s. w. gezählt. Selbst der Stundenlauf des Tages wurde schließlich in die christliche Zeitrechnung gezogen und nach Maßgabe des kirchlichen Gottesdienstes eingeteilt. Der Tag von sechs Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends wurde in vier kanonische Zeiten, die horae canonicae eingeteilt, welche je drei Stunden umfaßten. So war der ganze Zeitlauf, in welchem sich die Annalistik bewegte, in den Rahmen der kirchlichen Weltanschauung gespannt. Das größte wie das kleinste Zeitmaß wurde mit der christlichen Erlösung in Verbindung gebracht.

Das Zusammenspiel der asketischen und hierarchischen, der weltverneinenden und weltbeherrschenden Tendenz, welches den Charakter der gesamten mittelalterlichen Kultur bildete, wiederholte sich also auch in der Geschichtsschreibung. Die letztere stand ihrem Inhalte wie ihrer Form nach unter der Herrschaft der religiösen Idee. Die Ansicht über den Endzweck der geschichtlichen Entwicklung, die Nichtachtung der an die Erdenwelt bindenden Kausalitätsbeziehungen, die Wertschätzung der allgemeinen Verhältnisse wie der einzelnen Persönlichkeiten nach ihrer Beziehung zur Kirche, die Einschiebung göttlicher Offenbarungen an die Stelle seelischer Beweggründe, sowie endlich die annalistische Form der Erzählung und die Berechnung der Zeitfolge waren die Rückstrahlungen des asketisch-hierarchischen Geistes in der Geschichtsschreibung des Mittelalters.

Doch machte sich auch in der Geschichtsschreibung derselbe Widerstreit zwischen der Idee und der empirischen Wirklichkeit geltend, der die praktische Politik durchzog. Zwar wurde der Glaube an die in der Kirche verwirklichte religiöse Idee, von der Geschichtsschreibung keineswegs in Zweifel gezogen. Dennoch wurde

die logische Folgerung dieser Vorstellung, die Unterordnung der weltlichen Staatsgewalt unter die göttliche Autorität der Kirche, wie von der praktischen Politik, so auch von einem Teile der Geschichtsschreibung nicht anerkannt. Die Parteibildungen des politischen Lebens warfen ihren Schatten auch in die Annalistik des Mittelalters. Persönliches Empfinden und die Erwägung praktischer Notwendigkeiten waren auch hier teilweise mächtiger als die abstrakte Logik des Systems. Nicht allein die kirchliche, sondern auch die kaiserliche Partei fand in der Geschichtsschreibung ihre Vertretung. Solche, die kaiserliche Sache verteidigenden Geschichtswerke waren z. B. das Epos vom Sachsenkriege, das Leben Kaiser Heinrichs IV., des Bischofs Benzo von Alba Lobschrift auf Heinrich IV., des Kardinals Beno Leben Gregors VII., die Augsburger Annalen, die Fortsetzung der Schicksale des heil. Gallus, die Chronik des Sigebert von Gembloux, die von Jocundus verfaßte Ueberführung des heil. Servatius, die Schrift des Bischofs Wido von Ferrara „über das Schisma Hildebrands," die Chronik des Bischofs Otto von Freising, die Chronik des Abtes Otto von St. Blasien, die Schrift des Kanonikus Jordanus von Osnabrück „über das Vorrecht des römischen Reiches" und viele andere.

Von dem Gesichtspunkte des Staates aus ergab sich für die Geschichtsschreibung zunächst ein von der Auffassung der Kirche wesentlich verschiedenes geschichtsphilosophisches Weltbild. Zwar hatte die staatlich gesinnte Geschichtsschreibung dieselbe Ansicht über Ziel und Zweck der menschlichen Geschichte wie die päpstlich gesinnte Geschichtsschreibung. Die Entwicklung des übersinnlichen Gottesstaates erschien jener ebenso wie dieser als die Idee der menschlichen Geschichte. In dieser Auffassung hatten beide Richtungen ihre gemeinsame Grundlage. Doch unterschied sich die erstere von der letzteren darin, daß jene in diesem irdischen Gottesreiche dem weltlichen Staate eine selbständige Stellung neben der Kirche gewahrt wissen wollte. Dieser Ansicht war beispielsweise Ekkehard von Aura in dem ersten Teile seiner Chronik. Er sagte in derselben zum Jahre 1074 über Gregor VII. und seine Politik: „Unter ihm begann das römische Reich und die ganze Kirche durch neue und unerhörte Spaltungen und Wirren ge-

fährdet zu werden." Einen philosophischen Ausdruck fand die Gleichstellung von Staat und Kirche innerhalb des christlichen Gottesreiches in der Chronik des Bischofs Otto von Freising. Obwohl die letztere ausging von der augustinischen Gegenstellung des göttlichen und weltlichen Staates, so bog sie doch in ihrer Darstellung weit ab von den kühnen, staatsverneinenden Schlußfolgerungen Augustins. Otto besaß ein über alle Logik siegreiches staatliches Empfinden, so daß er jene Ansicht ausdrücklich verwarf, welche die Spitze des augustinischen und gregorianischen Systems bildete, daß nämlich der Gegensatz von Gott und Welt in Kirche und Staat verkörpert sei, daß die Kirche auf einer göttlichen, der Staat aber auf einer teuflischen Einsetzung beruhte. Otto von Freising betrachtete den Gottesstaat vielmehr als eine Verbindung der zwei gleichberechtigten Institutionen des Staates und der Kirche und bezeichnete die Herrschaftsansprüche der letzteren über den ersteren als unberechtigte Uebergriffe derselben. Des Widerspruches zwischen dieser Gleichstellung beider Institutionen und der auch von ihm nicht in Zweifel gezogenen göttlichen Idee der Kirche wurde er sich nicht bewußt. Jordanus von Osnabrück ferner war der Ansicht, daß mit dem Aufhören des Kaisertums eine beispiellose Verwirrung einbrechen und der Antichrist auftreten werde, daß alsdann auch die Kirche gefährdet sein würde[1]). „Wie der römische Adler," meinte er, „nicht mit einem Fittig fliegen kann, so vermag auch das Schifflein Petri in den Stürmen und Wirbeln dieser Zeit mit einem Ruder keine Richtung zu halten"[2]). Deshalb richtete er den dringenden Mahnruf an die Fürsten und Völker Deutschlands, das Kaisertum zu behaupten und dem Kaiser als dem Diener Gottes Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen[3]). „Wenn," äußerte er gegen Ende seiner Schrift, „die deutschen Fürsten mit ihren Getreuen dem römischen Kaiser als dem Vogt der Kirche standhaft zur Seite stehen, wie sie es

---

[1]) Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen 14. Bd., S. 47 f.

[2]) L. c. S. 41.

[3]) S. 49.

ehemals zu thun pflegten, dann wäre ohne Zweifel alle feindliche Macht gering, dann würde Griechenland, Chaldäa und Aegypten erzittern. Denn die Vögel schweigen und fliehen beim Anblicke des Adlers“ [1]).

Wie das Gesamtbild der geschichtlichen Entwicklung, so war auch das Urteil über einzelne geschichtliche Persönlichkeiten wesentlich anders in der staatlich als in der kirchlich gesinnten Geschichtsschreibung gestaltet. Die erstere suchte die Ehre der von der letzteren verkannten und geschmähten Persönlichkeiten zu retten So standen die Urteile beider Parteien über die an der Spitze des Kampfes stehenden Männer oft im äußersten Gegensatz zu einander. Ueber den rebellischen Konrad, den Sohn Heinrichs IV., welchen Ekkehard von Aura mit der Glorie der Heiligkeit ausschmückte, äußerten die Augsburger Annalen, daß er durch schlechte Menschen „aus teuflischem Antriebe“ zum Abfalle von seinem Vater verführt worden sei. Da aber die Geschichtsschreiber der staatlichen Partei eine viel weniger verneinende Stellung zur Kirche einnahmen, als die Geschichtsschreiber der päpstlichen Partei zum Staate, indem jene nur die staatliche Unabhängigkeit, die letzteren nicht nur die Unabhängigkeit, sondern die Herrschaft der Kirche forderten, so waren auch die Urteile der ersteren im allgemeinen nach beiden Seiten hin ungleich maßvoller als die Urteile der letzteren. Die staatlich gesinnten Historiker hatten mit verschwindenden Ausnahmen weder die Absicht, die Vertreter der Kirche als verbrecherische Menschen zu brandmarken, noch die Absicht, die Vertreter des Staates in überschwenglichen Lobeserhebungen zu schildern. Die schmachvollen Nachreden über Heinrich IV., welche der Annalist Bruno in seinem Sachsenkriege wiedergab, haben kein ebenbürtiges Gegenstück in der Beurteilung kirchlicher Persönlichkeiten auf Seiten der reichsfreundlichen Historiker gefunden. Die Ausnahmen von dieser maßvolleren Haltung der letzteren sind ganz vereinzelt, wie z. B. das Lobgedicht des Bischofs Benzo von Alba und die Apologie des Kardinals Benno, von denen die letztere jedoch kaum zu der historischen Litteratur zu rechnen

[1]) S. 85.

ist, während die Verurteilung Heinrichs IV., seiner Anhänger und gleichgesinnten Nachfolger in der gesamten kirchlich gesinnten Geschichtsschreibung einen fast gleich starken Ausdruck gefunden hat. Die Augsburger Annalen, der erste Teil der Chronik Ekkehards, waren ebenso maßvoll in ihrer Polemik gegen die Vertreter der Gegenpartei, wie bescheiden in der Anerkennung ihrer Freunde. Selbst das mit der wärmsten persönlichen Empfindung verfaßte „Leben Kaiser Heinrichs IV." enthält kaum ein Wort der Anklage, viel weniger der Beschimpfung Gregors VII. Vielmehr flocht der ungenannte Verfasser dort, wo er die Absicht Heinrichs, seinen Gegner abzusetzen, mitteilte, die rednerische Wendung ein: „Stehe ab, ich beschwöre dich, ruhmreicher König, stehe ab von diesem Wagnis, das Haupt der Kirchen von seiner Höhe zu stürzen und durch Vergeltung des Unrechtes, dich zum Schuldigen zu machen [1]). Die Worte des antipäpstlichen Historikers Landulf: „mit Verachtung des Friedens und der Eintracht der gesamten Kirche und der ganzen Welt" u. s. w. [2]) gehörten zu den härtesten Anklagen, welche er gegen Gregor VII. erhob. Otto von Freising, der in seiner Chronik für die Gleichberechtigung des Staates mit der Kirche eintrat, der also ein Gegner der gregorianischen Politik war und die durch die letztere entstandenen Wirren tief beklagte, äußerte sich dennoch in Worten hoher Anerkennung über Gregor VII., die Chronik des Abtes Otto von St. Blasien machte in ihren Mitteilungen über den Konflikt Friedrichs I. mit den Päpsten keine Ausfälle gegen die letzteren, obwohl der Verfasser gut staufisch gesinnt und von einem lebendigen nationalen Empfinden beseelt war. Das beste Zeugnis für die größere Objektivität der staatlichen Historik war die Schrift des Bischofs Wido von Ferrara „über das Schisma des Hildebrand" [3]). Wenngleich die gegnerische Stellung des Bischofs zu Gregor VII. in dem ersten Buche dieses Traktates nicht zu verkennen ist, so entwickelte der Verfasser in demselben dennoch den Standpunkt und die Gründe seiner Gegner

[1]) M. G. t. XII, p. 275.
[2]) Hist. Mediol. l. 3, c. 31: M. G. VIII, p. 98.
[3]) M. G. XII.

mit einer Ruhe und Sachlichkeit, welche im Vergleich mit der wilden Leidenschaftlichkeit der letzteren in jedem Falle überraschend ist und der päpstlich gesinnten Historik niemals auch nur im entferntesten möglich gewesen wäre. Wenn demnach der Gegensatz der kaiserlich gesinnten Historik gegen das Papsttum auch keineswegs ein ausschließender war, so vertrat dieselbe doch immerhin die Ehre und das Interesse des Staates mit Entschiedenheit.

Die Geschichtsschreibung war also ebensowenig wie die übrigen Kulturverhältnisse des Mittelalters vollständig von der asketisch-hierarchischen Religiosität der Kirche beherrscht. Vielmehr regte sich auch in ihr der die ganze Kultur des Mittelalters durchziehende Widerstreit zwischen dem Zwange der praktischen Lebensinteressen und dem weltverneinenden Ideale des hierarchischen Gottesstaates. Auch hier hatte sich noch eine Empfindung für die sittlichen Pflichten des irdischen Lebens erhalten. Von dieser, allerdings in der Minderheit befindlichen Geschichtsschreibung wurde in den Fällen, in welchen die staatlich-weltliche und die hierarchisch-asketische Sittlichkeit in Widerstreit traten, der ersteren der Vorzug gegeben. Die Erhaltung des Staates wurde von derselben höher gestellt als die Weltherrschaft des Papsttumes. Die treue Anhänglichkeit an Staat und Vaterland ging ihr über die Interessen der päpstlichen Eroberungspolitik.

So blieb auch in der Geschichtsschreibung des Mittelalters noch eine wesentliche Differenz bestehen zwischen dem Ideale und der Wirklichkeit des priesterlichen Gottesstaates.

VII. Die dichterische Litteratur.

1. Die Lyrik und Epik.

Die dichterische Litteratur war der flüssigste Ausdruck des mittelalterlichen Geistes. Die transcendente Weltanschauung des letzteren wie nicht minder die derselben entgegenstehenden Stimmungen fanden in der Dichtung den reichsten und mannigfaltigsten Ausdruck. Der alles beherrschende Gedanke der mittelalterlichen Kultur, die Idee der christlichen Erlösung, stand auch im Mittelpunkte des dichterischen Schaffens. Die Verherrlichung der Heilsthaten Gottes und die Erbauung der Seele an denselben waren nach der strengen Logik des religösen Systems die ausschließlichen Zwecke der Dichtung. „Zu wessen Lob würde die Kunst wohl würdiger und richtiger verwandt, als zum Lobe dessen, welcher das Wissenswerte geschaffen und das Wissen verliehen hat?" fragte der Eremit Pafnutius in dem gleichnamigen Drama der Nonne Hrotsuit von Gandersheim.

Die nächste Aufgabe des Mittelalters war daher die Verneinung aller Dichtung, welche diesem Zwecke entgegenstand oder denselben auch nur nicht zu fördern vermochte. Allerdings ließ Karl der Große die alten Volksgesänge sammeln und niederschreiben[1]). Aber sein Sohn Ludwig der Fromme, der mehr von dem asketischen Geiste der kirchlichen Religiosität ergriffen war, „verachtete

[1]) Einh. c. 29.

die Volksgesänge, welche er in der Jugend gelernt hatte und wollte sie weder lesen, noch hören, noch lehren“[1]). Um den „obscönen Gesang“ der Laien zu verdrängen, dichtete Otfried seine Evangelienharmonie, wie er selber in seiner an den Erzbischof von Mainz gerichteten Vorrede zur letzteren erklärte. Das aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts herrührende Annolied wollte, wie es in den einleitenden Versen ankündigte, den von kriegerischen Thaten meldenden weltlichen Gedichten, die über göttliche Dinge handelnde Lebensgeschichte des Erzbischofs Anno von Köln entgegensetzen,

„wante wir noch sulin varin
von disime ellendin lîbe hin ei'n êwîn,
dâ wir iemr sulin sîn[2]).

Der Geistlichkeit gegenüber konnte die Kirche diese Abneigung gegen das Volkslied in direkten Verboten Ausdruck geben. Schon im achten Jahrhundert geschah dies durch die Konzilien und Kapitulare der fränkischen Könige. Das Kapitular vom Jahre 789 verbot den Frauenkonventen das Singen wie das Niederschreiben der weltlichen Lieder. Noch mehr als den letzteren war der religiöse Geist den dramatischen Spielen der fahrenden Leute abgeneigt. Ludwig der Fromme ließ es wohl geschehen, daß bei großen Festen Schauspieler, Possenreißer und Mimen mit Sängern und Zitherspielern zum Vergnügen des Volkes bei Tisch vor ihm erschienen. Während aber bei solchen Gelegenheiten alles um ihn her sich über die Vorträge belustigte, „zeigte er nicht einmal die weißen Zähne beim Lachen“, wie sein Biograph Thegan ihm nachrühmte[3]). Der Erzbischof Adalbert von Bremen war nicht so duldsam wie Ludwig. Er wollte überhaupt solche Spiele nicht sehen, „welche mit unzüchtigen Körperbewegungen den großen Haufen zu ergötzen pflegen“[4]). Bekannter ist die Abneigung Kaiser Heinrichs III.

[1]) Thegani vit. Lud. c. 19.

[2]) „Maere von Sante Annen“, herausgegeben von Bezzenberger, V. 16 ff.

[3]) C. 19.

[4]) Adami gest. l. III, c. 38.

gegen die Schauspieler. Als derselbe im Jahre 1043 zu Ingelheim seine Hochzeit mit Agnes von Aquitanien feierte, ließ er die Schauspieler, welche sich zur Belustigung des Hofes und der Volksmenge eingefunden hatten, unbeschenkt wieder abziehen [1]). Der Chronist Hermann von Reichenau bezeichnete dieses Verhalten des Kaisers als ein nützliches Vorbild für jedermann. Ebenso wie Heinrich III. behandelte König Philipp von Frankreich die Schauspieler, weshalb ihm Vincenz von Beauvais in seinem Geschichtsspiegel dasselbe Lob spendete, wie Hermann von Reichenau dem ersteren [2]). Unter den Spielleuten, welche Vincenz „Diener des Teufels" nannte [3]) und welche der Sachsen- und Schwabenspiegel als rechtlos bezeichnete, werden gewiß auch solche Schauspieler inbegriffen gewesen sein, welche durch das Land zogen, um in den Städten oder auf den Höfen der Grundherren und Bauern dramatische Scenen aus der Sagenwelt zur Aufführung zu bringen.

Gefährlicher aber noch als die eigenen Dichtungen erschienen die des klassischen Altertums. Und zwar galt dies nicht allein von den leichteren Dichtungen der antiken Litteratur, von den Schriften des Ovid, Catull, Terenz u. s. w., sondern auch von den Versen des Vergil. Diese wie jene waren nichts nütze, wie Notker von St. Gallen dem jungen Salomo einredete [4]). Der Clunyacenser Majolus hatte wohl einst in jüngeren Jahren „die Lügen der alten Philosophen und des Vergil" gelesen, wie sein Biograph mitteilte [5]). Späterhin aber mahnte er seine Schüler: „Begnügt euch mit den göttlichen Dichtern und begehret nicht, euch mit der üppigen Beredsamkeit des Vergil zu beflecken" [6]). Der päpstliche Legat Hugo wies einst in einem Brief vom Jahre 991 den Spott des gelehrten Gerbert, daß in Rom niemand eine litterarische Bildung habe und folglich nach den kanonischen Vorschriften niemand auch nur die Weihe zum Thürhüter empfangen könne,

[1]) Hermanni Augiens. M. G. V, 124.
[2]) L. 29, c. 41.
[3]) L. c.
[4]) Dümmler, Formelbuch S. 73.
[5]) Vita S. Majoli I, c. 14.
[6]) L. c.

mit der äußersten Geringschätzung gegen die dichterische und philosophische Bildung des Altertums zurück. Er sagte, daß allerdings die Stellvertreter Petri weder den Plato, noch Vergil, noch Terentius, noch „das übrige Philosophenvieh" zum Lehrer haben wollten, daß aber auch Petrus dergleichen nicht gelernt habe und dennoch der Pförtner des Himmels geworden sei. „Und von Anfang der Welt an," fuhr er fort, „erwählte Gott nicht die Redner und Philosophen, sondern die Ungebildeten und Landleute" [1]).

Wenn die Geistlichkeit dennoch das Studium der antiken Dichter betrieb, so geschah dies aus demselben Grunde, aus welchem sie auch die wissenschaftlichen und insbesondere auch die philosophischen Schriften des Altertums las. Nicht des Inhaltes sondern der schönen Kunstform wegen studierte man die Gedichte Vergils, die Komödien des Terenz u. s. w. Die antike Dichtung sollte eine Schule der Aesthetik werden, in welcher der Klerus die dichterische Technik erlernen sollte, um dieselbe im Dienste Gottes und seiner Heiligen zu verwerthen. Wie die Kirche das Material antiker Bauwerke benutzte, um aus demselben kirchliche Gebäude zu errichten, so suchte sich der Klerus die Kenntnis der antiken Dichtungen anzueignen, nicht um die weltliche Kunst zu pflegen, sondern vielmehr um die letztere mit ihren eigenen Mitteln zu verdrängen und an ihrer Stelle die religiöse Kunst zu setzen. Ermenrich, ein Elwanger Mönch des neunten Jahrhunderts, der wahrscheinlich als Bischof von Passau sein Leben beschloß, bemerkte einst: „wie der Dünger den Acker zur Hervorbringung des Getreides befruchtet, so dienen die Worte der heidnischen Dichter, die ja garstig sind, weil sie nicht wahr sind, dennoch viel zum Verständnisse des göttlichen Wortes" [2]). In diesem Sinne las der Erzbischof Bruno I. von Köln die Komödien und Tragödien der antiken Klassiker. „Ihren Inhalt hielt er," wie sein Biograph Rutger erzählt, „für nichtig, ihre Sprache und stilistische Darstellung jedoch schätzte

[1]) M. G. III, p. 687.

[2]) Dümmler, St. Gallische Denkmale in den Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich 12. Bd., S. 208.

er sehr hoch.“ [1]) Die Quelle seiner Studien waren nach den Worten des Biographen die Heiligen, die Mittel derselben die heidnischen Schriften. Zu demselben Zwecke studierte die berühmte Zeitgenossin Brunos, Hrotsuit von Gandersheim, die Komödien des Terenz. Sie eignete sich, wie sie selbst in dem Vorworte zu ihren Komödien erklärte, die dichterische Form des Terenz an, um in eigenen dramatischen Dichtungen den unzüchtigen Charakteren desselben die idealen Tugendgestalten der Heiligen entgegenzustellen und um auf diese Weise die Bildung des Heidentums der christlichen Lehre nutzbar zu machen. Die Stellung der religiösen Idee zur weltlichen Dichtung war demnach trotz des erwähnten Zugeständnisses im letzten Grunde eine verneinende. Die religiöse Mythologie bildete denn auch wenigstens bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts den Hauptinhalt der dichterischen Litteratur. Die Heilsthaten der Erlösung, das Leben der Heiligen, sowie das Verhältnis der Menschen zu Gott und seinen Heiligen waren fast die einzigen Stoffe des dichterischen Schaffens. Jahrhundertelang bestand die Lyrik in religiösen Hymnen, die Epik in kirchlichen Legenden, die Dramatik in einer Darstellung der Leidensgeschichte Christi und seiner Heiligen.

Schlicht und groß sind die aus allen Jahrhunderten des Mittelalters herüberklingenden Lieder der religiösen Lyrik. Sie waren Gebete in gebundener Rede, welche an die einzelnen Personen der Dreieinigkeit, an die göttliche Mutter Christi, die Apostel und die Heiligen gerichtet waren. Die göttliche Erlösung war das große Thema der unerschöpflichen Fülle des religiösen Gesanges. Die dunkle Folie derselben bildete die Sündhaftigkeit der Menschen und die Vergänglichkeit des irdischen Lebens. In lichtem Glanze erschien auf dieser Folie die Leidensgestalt Christi und das von ihm erschlossene Paradies der jenseitigen Welt. In allen Tönen erklang der Dank für die durch Christus wiedergewonnene Liebe Gottes und die Freude über die Errettung aus Sünde und Tod. Am vollsten sprach sich diese Stimmung in den Adventsliedern aus, diesen mannigfaltigen Variationen des Gesanges, welchen einst die

[1]) Vita Brun. c. 8.

Engel über den nächtlichen Feldern Bethlehems angestimmt hatten. Das Gebet um Beistand in der Nachfolge Christi und in der Erwerbung des von Gott dargebotenen ewigen Heiles bildete den stehenden Ausgang aller Lieder zur Ehre Gottes, der Jungfrau Maria wie der Heiligen. Die Kreuzigung des Fleisches nach dem Vorbilde des göttlichen Erlösers war der Schwerpunkt der gesamten Lyrik. Das Leiden Christi und die Marterinstrumente seiner Kreuzigung, die Dornenkrone, die Nägel, die Lanze und das Kreuz, desgleichen die einzelnen Wunden des Erlösers, sein von Dornen zerrissenes Angesicht, seine durchbohrten Hände und Füße und die Speerwunde der Seite waren die mannigfach besungenen Trostmittel auf der leidensvollen Pilgerfahrt zum ewigen Lichte. Außer den Leiden Christi behandelte die Lyrik die Leiden der Heiligen, insbesondere der Märtyrer aus der altchristlichen Zeit. Die schwermutsvollen Gedanken über die Sündhaftigkeit und Nichtigkeit des Erdenlebens fanden ihre harmonische Auflösung in den freudigen Empfindungen über die von ferne grüßenden Zinnen des neuen Jerusalems. Beide Stimmungen erhielten ihren erhabensten Ausdruck in den Hymnen auf das bevorstehende große Weltgericht. Wie feierliche Glockenklänge tönte die Mahnung an die letzten Dinge in die Christenheit hinein. Bis zur Stunde hallt der ernste Ruf des berühmten, angeblich von dem Franziskaner Thomas von Celano verfaßten Liedes in der ganzen Christenheit fort:

„Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla“ [1]).

Die Blume der religiösen Lyrik war die Marienbichtung, welche ihrem ganzen Umfange nach recht eigentlich im Brennpunkte der transcendenten Metaphysik und der asketischen Tugendlehre stand. Die Dichtung erhob Maria zu demselben Idealbilde jungfräulicher Anmut und lilienartiger Holdseligkeit, wie die bildende

[1]) A. v. Reumont hält in dem Märzheft der Zeitschrift „Nord und Süd“, Jahrgang 1886, S. 323, freilich ohne den Schimmer eines Beweises, den Dominikaner Fra Latino Malabranca für den wahrscheinlichen Verfasser des Liedes.

Kunst. Maria war „die Jungfrau der Jungfrauen“ [1]). Die gesamte Marienbichtung war eine Apotheose der Jungfräulichkeit. Die dichterische Phantasie konnte sich nicht erschöpfen in Ausdrücken, um die Jungfräulichkeit Marias zu verherrlichen. Wendungen, wie „Brunne besigelter, garte beslozzener, rôse âne dorn, morgenroet des ewigen lychtes, porta clausa“, u. s. w. waren die Bilderspracbe der Jungfräulichkeit, welche in der religiösen Lyrik allgemeine Aufnahme fanden. Die Jungfräulichkeit Mariens war das göttliche Mysterium ihrer Mutterschaft. Das Wunder der unbefruchteten Fruchtbarkeit und der auch in der Geburt ihres göttlichen Sohnes unverletzt erhaltenen Jungfräulichkeit suchte man sich durch den Vergleich mit dem ein farbiges Glas durchscheinenden Sonnenlichte verständlich zu machen. So heißt es beispielsweise in einer der berühmtesten Marienbichtungen des Mittelalters, in der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts von Konrad von Würzburg verfaßten goldenen Schmiede: Wie das Sonnenlicht die Farbe des bunten Glases annimmt, ohne doch das letztere zu verletzen, so nahm Gott in Maria Fleisch und Blut an:

dô Krist, diu wâre sunne
mit lebelicher wunne
schein durch dînen ganzen lîp,
alsô daz dû nie mannes wîp
würde und in gebaere doch“ [2]).

Das gleiche Bild wandte der Dominikanermönch Eberhard von Sax an. Maria, sagte er, habe Gott geboren:

„âne scham (Schande) und âne swaere (Not)
dâ bî alles sêres (Verletzung) laere (rein)
sam diu sunne dur daz glas.“

Die Verneinung der irdischen Liebe war das eigentliche Thema der Marienpoesie. Die asketische Tugendlehre der Nachfolge Christi, welche das Leitmotiv der gesamten religiösen Dichtung bildete, fand in der letzteren ihren vollsten und schönsten Ausdruck. Gewisser-

[1]) Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters Bd. 2, Nr. 366.
[2]) Herausgeg. von Wilh. Grimm S. 24, V. 787 f.

maßen eine Erweiterung der Marienbichtung waren die den heiligen Jungfrauen, welche wie Maria der irdischen Liebe entsagt hatten, gewidmeten Hymnen. Die letzteren ließen das in der Marienbichtung angeschlagene Thema in zahlreichen Variationen ausklingen.

Ebenso reich als in der Lyrik waren die Schöpfungen der religiösen Dichtung auf dem Gebiete der bidaktischen und epischen Dichtung. Während die weltliche Heldenbichtung verstummte, oder sich auf eine kümmerliche Erhaltung des Vorhandenen beschränkte, trat die religiöse Dichtung schon im neunten Jahrhundert mit zwei großen Lehrgedichten hervor, welche gewissermaßen an der Spitze der mittelalterlichen Litteratur stehen und der Abschließung des weltlichen Epos um drei Jahrhunderte voraufgingen. Es waren dies der altsächsische Heliand und die althochdeutsche Evangelienharmonie des Benedictiners Otfried. In den folgenden Jahrhunderten wurden diese Versuche, die biblischen Schriften in dichterischer Form wiederzugeben, erneut, zunächst in der, dem zehnten Jahrhundert angehörenden Passion Christi, welche auf der Grenze des nord- und südfranzösischen Idioms entstand. Im zwölften Jahrhundert wurden die biblischen Erzählungen auch in die deutsche Sprache übertragen. Es geschah dies in dem Gedichte der Frau Ava, welches die Evangelien in Reimen nacherzählte [1]), sowie in einer dichterischen Wiedergabe der vier ersten mosaischen Bücher [2]).

Der Zweck, welchen diese in der Volkssprache gehaltenen dichterischen Bearbeitungen erstrebten, war jedoch keineswegs ein ästhetischer, sondern lediglich ein religiöser, nämlich die Einführung der christlichen Heilsgeschichte in die mit der lateinischen Gelehrtensprache nicht bekannten weiteren Kreise des Volkes. Sie sollten also demselben Zwecke dienen, wie späterhin die Bibelübersetzung. Die Evangelienharmonie sprach es, wie oben mitgeteilt wurde, offen aus, daß sie beabsichtige, die weltlichen Gesänge des Volkes zu verdrängen. Demgemäß lag es den Verfassern dieser Dich-

[1]) Abgedruckt in H. Hoffmann, Fundgruben 1. Tl., S. 130 ff.

[2]) Abgedruckt in Maßmann, Bibliothek der ges. deutschen Nationallitteratur 3. Bd., 2. Tl.

tungen fern, ihren Stoff zu einer freien, epischen Darstellung umzugestalten. Vielmehr hielten sie sich möglichst an die Erzählung der biblischen Schriften gebunden, da eben die Popularisierung der letzteren der leitende Gesichtspunkt war. Wenn der Heliand seine Darstellung in die Sprache und Vorstellungen des germanischen Mythus kleidete, so geschah auch dies keineswegs aus ästhetischen, sondern lediglich aus religiösen Gründen, bekanntlich deshalb, um die der germanischen Anschauung so fernstehenden Leidensgestalten Christi und seiner Jünger dem Volke verständlicher und sympathischer erscheinen zu lassen. Die religiöse Idee der Kirche war demnach für die Sprache und den dichterischen Ausdruck der Darstellung ebenso entscheidend, wie für die Auswahl des Stoffes. Die dichterische Schönheit stand völlig unter der Herrschaft der religiösen Glaubenswahrheit. Auch die übrige, ziemlich reiche Lehrdichtung des Mittelalters war mehr oder weniger von dem religiösen Geiste der Kirche erfüllt und hatte die religiöse Erziehung des Menschen zum Zweck. Das Leben Christi und seiner göttlichen Mutter, sowie die durch Christi Menschwerdung vollzogene Erlösung der Menschheit waren die Hauptthemata der größeren Lehrgedichte. Nicht gering war freilich auch die Zahl derjenigen Lehrdichtungen, welche nicht bestimmte religiöse Stoffe, sondern lediglich allgemeine, auf alle Verhältnisse Bezug nehmende Lebenswahrheiten aufstellen wollten, wie z. B. das aus dem zwölften Jahrhundert stammende Lehrgedicht des österreichischen Dichters Heinrich „von des todes gehugde“ (vom Gedächtnis des Todes), das dem dreizehnten Jahrhundert angehörende Gedicht „der Winsbecke“, der „welsche Gast“ des Thomasin von Zircläre, Freidanks „Bescheidenheit“ und andere. Doch war die religiöse Lehre der Kirche in allen diesen Dichtungen der durchziehende Gedanke. Die auf weltliche Verhältnisse bezogenen Betrachtungen derselben wurden dem Gedanken der ewigen Heilserwerbung untergeordnet. In diesem Verhalten fanden die vielseitigen Erwägungen jener Lehrgedichte gewissermaßen ihre innere Einheit.

Den größten Wert für die religiöse Erziehung des Volkes hatte die außerordentlich fruchtbare, bis in die alte Kirche zurückreichende Legendenlitteratur, deren schlichter Thatbestand sich dem

Volke am leichtesten einprägen konnte. Die Legendenlitteratur war die heroische Epik der Kirche. Die Heiligen der Legenden waren „die Athleten Gottes", die idealen Heldengestalten des religiösen Geistes. Das Heldentum dieser Mythologie stand im äußersten Gegensatze zu demjenigen der antiken und altgermanischen Mythologie. Nicht der Genuß der Jugend und Schönheit, nicht die siegreiche Behauptung einer edlen Kraft, sondern der freiwillige Verzicht auf die Freuden des Erdenlebens und die bis an die Grenze der Selbstvernichtung gesteigerte Abtötung der sinnlichen Empfindung waren die Charakterzüge dieser religiösen Epik. Das von der Erdenwelt abstrebende legendarische Heldentum wurde durch die aus dem Jenseits fallenden Lichtstrahlen göttlicher Wunderzeichen gewissermaßen zu einem transparenten Bilde verklärt. Askese und Wunder wirkten gleichmäßig in dem Heiligenleben der Legenden zusammen. In der Askese wurde die Welt und ihre Ordnung von Seiten der Menschen, in dem Wunder von Seiten Gottes verneint. Beide zusammen bildeten das Wesen der kirchlichen Heiligkeit. Die Heiligen der Legende standen in losester Verbindung mit dem Diesseits und in der innigsten Fühlung mit dem Jenseits. Die Heiligenepik spielte sich auf der Grenzlinie zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt ab. Die körperlichen Formen der Erdenwelt verflüchtigten sich in ihr zu den körperfreien Lebensformen der Geisterwelt.

Asketische Bußwerke und göttliche Wunder bildeten die elementaren Bestandteile dieser Litteratur. Der Gegenstand der Legenden war die Erzählung der Martyrien, welche die „Athleten Gottes" in der Welt zu erdulden, sowie der siegreichen Kämpfe, welche dieselben mit der Welt und ihrem eigenen Fleische zu bestehen gehabt hatten. In zahlreichen Fällen endete die Passionsgeschichte der Heiligen, ebenso wie die ihres Erlösers mit dem Märtyrertode. Namentlich bestanden die älteren Legenden vorwiegend aus den Biographien der Märtyrer. Sie berichteten das Leiden und den Tod der in den Jahrhunderten der römischen Verfolgungen getöteten Christen. Aber auch die Legenden des Mittelalters enthielten noch zahlreiche Märtyrerbiographien. Nicht gering ist die Zahl der Legenden, welche die Schicksale der von

den Germanen, Slaven, sowie von den Völkern des Islam getödteten Glaubenshelden erzählen. In den zahlreichsten Fällen aber war das Martyrium nicht in dem Tode, sondern in dem Leben der Heiligen gelegen. Eine große Zahl der Legenden berichtet von Jünglingen und Jungfrauen, welche ihrem elterlichen Hause, ihrem Vermögen oder dem Glück einer jungen Liebe freiwillig entsagten, um ihre Seele von allen Erdenwünschen zu reinigen und in derselben nur den Gedanken an das jenseitige Heil bestehen zu lassen. Unter der warmen Sonne des Südens flohen diese Heiligen in die Einsamkeit der Wüste oder der Waldwildnis, unter dem kalten Himmel des Nordens in die engen Mauern der Klöster. In harten Bußübungen verbrachten sie ihr stilles Dasein. Ihr Leben war ein fortgesetztes Absterben. Vielfach wurden sie noch bei Lebzeiten mit göttlicher Wunderkraft begnadigt. In anderen Fällen bekundete sich die letztere erst nach dem Tode der Heiligen. In einzelnen selteneren Fällen, wie z. B. in den Erzählungen von der heil. Elisabeth von Portugal und der heil. Genovefa ließen die Legenden ihre Helden mitten in weltlichen Verhältnissen, in ihrer Familie oder ihrer Berufsarbeit beharren. Den Schwerpunkt der Erzählungen bildeten dann die Anfeindungen und Verspottungen, welche der Heilige von Seiten seiner Umgebung zu erleiden hatte. Ein göttliches Wunder ließ zuweilen ein plötzliches Strafgericht über die Feinde des Heiligen ergehen und die Unschuld des letzteren in überirdischer Verklärung strahlen. Verhältnismäßig selten nahm die Legende Verheiratete in die Zahl ihrer Heiligen auf. Die Ausnahmen würden bei den tausenden von Legenden kaum in Betracht kommen, wenn nicht einige derselben zu den schönsten und zartesten Erzählungen gehörten, wie z. B. die Legenden von der Landgräfin Elisabeth von Thüringen, von der gleichnamigen Königin von Portugal und der Gräfin Genovefa. Doch wurden diese Heiligen nicht ihrer häuslichen Tugendhaftigkeit, nicht ihrer ehelichen oder elterlichen Verdienste, sondern gleichfalls jener asketischen Lebensführung wegen gefeiert, welche im Grunde eine Verneinung der Familie bezweckte. Insbesondere wurden jene Heiligen wegen ihrer Enthaltsamkeit hinsichtlich der Liebesfreuden als Vorbilder christlicher Frömmigkeit verehrt.

Uebrigens führte die Legende die Erzählungen solcher Heiligenleben doch fast immer in den Mauern eines Klosters zu Ende.

Die legendarischen Erzählungen waren die Illustrationen zu den abstrakten Lehrsätzen der religiösen Metaphysik. Die asketischen Tugenden der Nachfolge Christi, der freiwillige Verzicht auf Reichtum, Ehre und Liebe, die körperlichen Kasteiungen durch Fasten und Nachtwachen, die Pflege der Kranken und Armen, die widerstandslose, demutsvolle Erduldung von Kränkungen, Verleumdungen und Verfolgungen waren die festen Kategorien, in welche die individuellen Umrisse der einzelnen Legenden flüchtig hineinschattiert wurden. Doch hoben sich einzelne wenige Legenden durch ihre feinere Empfindung und plastischere Gestaltung aus der einförmigen Masse dieser Litteratur hervor. Solche Perlen der legendarischen Epik waren beispielsweise die Legende vom heil. Alexius, welche fast in alle Sprachen übertragen wurde, die Legende von der heil. Elisabeth von Thüringen, eine der ergreifendsten Dichtungen der asketischen Litteratur, Barlaam und Josaphat, welche nicht nur einen indischen Stoff behandelt, sondern auch auf indisch-buddhistischen Ursprung zurückweist, die Legende von der heil. Genovefa, wohl die volkstümlichste Erzählung des ganzen Mittelalters.

Aus den inhaltlichen Zwecken gestaltete sich die Methode, die künstlerische Form der Erzählungen. Das allgemeine Schema der religiösen Askese trat so sehr in den Vordergrund der dichterischen Erfindung oder der historischen Erzählung, daß die individuelle Ausbildung der einzelnen Legenden gar nicht in Betracht gezogen wurde. Die Eigenartigkeit der einzelnen Erzählungen beschränkte sich in unzähligen Fällen auf wesenlose, äußere Dinge, auf die Besonderheit des Namens, der Herkunft, der Zeit und der Stellung des Heiligen. Da die Vernichtung der persönlichen Eigenart das Ziel der christlichen Nachfolge war und da die legendarische Litteratur ihre Heiligen als Vorbilder dieses Bestrebens hinstellen wollte, so lag die Darstellung des Individuellen mehr oder weniger außerhalb ihres Bereiches. Die Charakterköpfe der Heiligen erhielten nur typische Züge, den allgemeinen Typus der kirchlichen Heiligkeit. Die Legendenlitteratur

bestand demnach im Grunde aus unzähligen, nur durch geringfügige Abwechslungen unterschiedenen Wiederholungen derselben Vorgänge. Die einzelnen Erzählungen waren nur die mehr oder weniger breit ausgeführten Anwendungen allgemeiner religiöser Anschauungen und Grundsätze. Eine geschichtliche Entwicklung des religiösen Typus gab es in der Legende nicht. Der Gedanke, daß die asketische Religiosität den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nicht in demselben Maße bekannt war, wie der altchristlichen Zeit und dem hohen Mittelalter, war der Legende fremd. Die letztere stilisierte vielmehr die geschichtlichen Persönlichkeiten ohne Unterschied der Zeitfolge in dem feststehenden Typus der kirchlichen Heiligkeit. Sie gestaltete die geschichtlichen Lebensbilder der verschiedensten Zeiten in denselben Farben und Maßverhältnissen, so daß ein Heiligenbild aus den wilden Zeiten der ersten Frankenkönige genau so aussieht, wie ein solches aus den Tagen der weltbeherrschenden Kirche Innocenz III. Auch die Dichtung des Heliand hatte einst die Persönlichkeiten der neutestamentlichen Erzählungen dem germanischen Volkscharakter ihrer Zeit entsprechend umgestaltet, doch standen die Umbildungen des Heliand in umgekehrtem Verhältnis zu denen des späteren Mittelalters. Während der Heliand der Leidensgestalt Christi das heroische Gepräge des alten Germanentums verlieh, modellierten die Dichtungen des späteren, von der Kirche vollständig beherrschten Mittelalters heldenhafte Persönlichkeiten der Geschichte in mönchische Büßergestalten um.

Ein Beispiel dieser kirchlichen Idealisierung war der Graf Wilhelm von Toulouse, der sich unter Karl dem Großen im Kriege mit den Arabern rühmlich ausgezeichnet hatte. Die Legende stellte den auf Befehl Karls des Großen im Jahre 793 unternommenen Kriegszug desselben als einen Glaubenskrieg dar und bezeichnete den Grafen als den „Bannerträger Christi“ [1]). Allerdings würde die Christianisierung der Araber die weitere Folge einer dauernden Eroberung des Landes gewesen sein. Aber keineswegs war dieselbe die Ursache jenes Feldzuges. Der geschichtlichen Tra-

[1]) Acta SS. t. XVII, p. 157.

dition nach war der letztere vielmehr lediglich aus politischen Gründen unternommen. Er war kein Kreuzzug, wie die Legende erzählt, sondern ein Grenzkrieg. Die Chronik von Moissac[1]) berichtet, daß der Maurenkönig Ezra im Jahre 793, in der Erwartung, daß Karl durch die aufständischen slavischen Völkerschaften an der Elbe abgehalten werde, seinen Feldherrn Abdel Melek mit einem großen Heere einen Ueberfall in das fränkische Gebiet habe machen lassen. Graf Wilhelm rückte den Mauren entgegen und wurde mit ihnen bei der Stadt Carcassone handgemein. Nach tapferer Wehr mußte er sich aber mit dem Verluste vieler Mannschaften zurückziehen. Ebenso stellen die Lorscher Annalen, sowie der Poeta Saxo den Krieg Wilhelms als die Abwehr eines feindlichen Ueberfalles dar[2]). Auch der Krieg mit den Waskoniern und den ihnen verbündeten Arabern im Jahre 801, an welchem Graf Wilhelm gleichfalls einen entscheidenden Anteil nahm, mußte aus derselben Ursache geführt werden. Das Lobgedicht des Ermoldus Nigellus bezeichnet in breiter Rede die fortgesetzten Raubzüge der Araber und der aufständischen Wasken als die Veranlassung jenes Feldzuges.

„Eine abscheuliche Stadt noch lieget in jenen Gebieten,
Die sich so übeln Geschickes Ursach' beharrlich gesellt.
Wenn in der Liebe zu Gott mit deiner erwirkenden Arbeit
Wir sie erobern, so hat Ruhe und Frieden dein Volk,"

läßt der Dichter den Grafen zum König Ludwig sprechen vor dem Zuge gegen die Stadt Barcelona, welche der Mittelpunkt des Kampfes wurde[3]). Die Legende, welche den Grafen Wilhelm als einen ruhmreichen Vorkämpfer für die Ausbreitung der kirchlichen Lehre darstellte, kehrte das geschichtliche Verhältnis von Ursache und Wirkung um, indem sie die Folge der Eroberung Aquitaniens als den ursprünglichen Zweck derselben hinstellte.

---

[1]) M. G. t. I, p. 300.

[2]) M. G. t. I, p. 35 und 250; vgl. ferner die Annales Alammanici l. c. p. 47 und die Enhardi Fuldensis annales p. 351.

[3]) L. I, v. 151 ff. Nach der Uebersetzung von Dr. Th. G. Pfund in den Geschichtschreiben der deutschen Vorzeit.

Die Legende zog überhaupt keine geschichtlichen Vorgänge in Betracht, soweit dieselben ihrem religiösen Geiste widerstreitend waren. Sie sah in den Personen und Verhältnissen nichts als den Widerschein ihrer eigenen religiösen Vorstellungen. Sie gestaltete mit märchenhafter Erfindung geschichtliche Verhältnisse zu einem Rahmen für ihre Idealfiguren um und legte den Persönlichkeiten Beweggründe unter, welche denselben völlig fremd gewesen waren, um sie als Vorbilder ihrer religiösen Lehren aufstellen zu können. In den Fällen, in welchen die geschichtliche Ueberlieferung das wahre Bild der Persönlichkeiten und Verhältnisse noch erhalten hat, lassen sich die Spuren dieses Verfahrens der Legende noch erkennen. Solche Beispiele waren König Heinrich II. und seine Gattin Kunigunde, welche von der Legende zu transparenten Heiligengestalten verflüchtigt wurden. Die um die Zeit der Kanonisation Kunigundes, im Beginne des dreizehnten Jahrhunderts gedichtete Legende läßt König Heinrich in der Brautnacht seine Gattin mit den Worten anreden:

„Vrou Kuniginne
sô getâner minne
sô man in der werlde phlît,
der bin ich lûter unde quît
und alsô muoz ich immer sîn,
ich hân ergeben die kûscheit mîn
mîme schephêre."

Ueber diese Gesinnung ihres Gatten war die Gattin hocherfreut und legte auch ihrerseits das Gelübde der Keuschheit ab [1]):

„ir stuonden doch ir sinne
nâch himelrîches gewinne
mêr dan ze der werlde minne."

Ebenso wie jede zeitliche und geschichtliche, mußte auch jede individuelle Eigenart in der Abstraktion des religiösen Typus verschwinden. Der letztere blieb überall der nämliche, ob nun die

[1]) Heinrich und Kunegunde von Ebernand von Erfurt, herausgeg. von Reinold Bechstein, S. 39 und 43. Quedlinburg und Leipzig 1860.

betreffenden Heiligen aus den niederen Schichten des Volkes oder aus den ersten Kreisen der Gesellschaft hervorgegangen waren, ob dieselben Anachoreten, Mönche, Krieger oder Fürsten, ob Männer oder Frauen waren. Dieselbe Innigkeit und ätherische Zartheit der religiösen Empfindung wiederholten sich unterschiedslos bei allen. Der gewaltige Karl der Große und sein Feldherr Wilhelm von Aquitanien zeigten in der Legende dieselbe Weichheit und Zartheit der religiösen Empfindung, wie etwa die Landgräfin Elisabeth von Thüringen. In einer abgelegenen Gebirgsgegend Aquitaniens hatte der Graf Wilhelm das Kloster Aniane gegründet. Als er von diesem frommen Werke wieder zu seinen weltlichen Geschäften zurückgekehrt war, ergriff ihn, wie die Legende erzählt, ein sehnsüchtiges Verlangen nach der Gemeinschaft mit den Mönchen, welche er in seiner Stiftung angesiedelt hatte und vergoß viele Thränen des Heimwehs. Endlich entschloß er sich, seinem Verlangen Folge zu geben und aus einem Vasallen des weltlichen Königs ein Streiter des himmlischen Königs zu werden. Als er dem Kaiser Karl seinen Entschluß mitteilte, da weinte auch der letztere bitterlich, gewährte ihm aber seine Bitte. Selbst die Grenze des Lebensalters wurde beliebig übersprungen und manchmal dem noch im frühesten Keime der Kindheit schlummernden Geiste ein ahnendes Empfinden der göttlichen Wahrheiten beigelegt. Die auserwählten Naturen der Legende waren von frühester Jugend an mit einem göttlichen Instinkte der Heiligkeit begnadigt. So sollte beispielsweise der heil. Johannes von Matha schon als Säugling an Fasttagen sich der Nahrung enthalten haben, indem er die ihn nährende Brust an solchen Tagen verschmähte. Der heil. Adalbert von Prag hatte schon als kleiner Knabe ein Verständnis für die höhere Heiligkeit des ehelosen Standes. Als er einst von einem seiner Kameraden im Spiele auf ein am Boden liegendes Mädchen geworfen wurde, begann er bitter zu weinen und zu klagen: „O weh mir, nun bin ich verheiratet." Dann zeigte er auf seinen Genossen und rief: „Dieser da hat mich verheiratet!" [1]). Der

[1]) M. G. t. IV, p. 583.

heil. Vitus sollte schon als Knabe den Heiden die Lehre vom Erlöser gepredigt und mehrere derselben bekehrt haben.

Alle irdischen Beziehungen der individuellen Eigenart, des geschichtlichen Zeitalters, der geschlechtlichen Natur, wie des persönlichen Lebensalters und der gesellschaftlichen Verhältnisse erloschen in der Glorie des Uebersinnlichen. Die Legenden sind alle gleichmäßig aus den zartesten Goldfäden der religiösen Empfindung gesponnen.

Außer diesen, kirchliche Heiligengestalten behandelnden Legenden hat die epische Litteratur des Mittelalters noch andere legendarische Dichtungen hervorgebracht, welche sich von den ersteren dadurch unterschieden, daß sie der Schilderung weltlicher Beziehungen und Verhältnisse einen größeren Raum gewährten. Der Zweck aber, welchen dieselben in der Darstellung ihrer Persönlichkeiten verfolgten, war derselbe wie der Zweck der kirchlichen Legende, die Verherrlichung der asketischen Tugenden der Nachfolge Christi. Zu den bedeutendsten Dichtungen dieser mehr weltlichen Heiligenheroik zählen beispielsweise das im zehnten oder elften Jahrhundert entstandene provencalische Gedicht Boethius, sowie das gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in althochdeutscher Sprache gedichtete Annolied. Das letztere schlägt zwar in seinem ersten Teile mit vielem Geschick den Ton des Volksepos an, der biographische Teil der Dichtung aber ist von derselben asketischen Blässe, wie die kirchliche Heiligenlegende. Auch die höfische Epik behandelte ihre Stoffe nach Maßgabe der religiösen Idee. Die letztere bildete mehr oder weniger den Angelpunkt der Handlung auf den verschiedenen Stoffgebieten der ersteren, so vor allem im Kreise der französischen Rolandsage. Die letztere, welche von dem Pfaffen Konrad aus der französischen in die deutsche Sprache übertragen wurde, stellte den spanischen Feldzug Karls des Großen ganz ebenso als einen Glaubenskrieg dar, wie die Heiligenlegende den Kriegszug des Herzogs Wilhelm von Aquitanien in einen Kreuzzug umwandelte und machte die christlichen Wasconier, welche die von Roland geführte Nachhut des Heeres angriffen, zu Sarazenen. Der Kaiser, erzählt die Dichtung, habe lange erwogen, auf welche Weise er die Araber Spaniens aus der „nebelvinstere naht“ ihres Unglaubens erretten könne.

„Thô ther gotes thienestman
vone Yspaniâ vernam
wie unkûschlîchen sie lebeten,
thie apgot ane beteten,
thaz sie got niene vohrten,
harte sih verworhten (schwer sich versündigten)
thaz clagete ther keiser hêre“ [1]).

Gott flehte er an „mit trânenden ougen“ [2]), den Ungläubigen das Licht seiner Wahrheit aufgehen zu lassen. Da erschien ihm ein Engel mit der Verkündigung, daß sein Gebet erhört sei und forderte ihn auf, nach Spanien zu eilen. Die mit ihm ziehenden Krieger waren „gotes thegene“. In dem Kampfe, den Roland mit den Sarazenen zu bestehen hatte, rief der erstere seinen Mannen zu, daß derjenige, der in dem Streite fiele, Christi Kreuz auf sich genommen habe.

„sô weme got thie genâthe givet,
thaz er thurch sînen herren (d. i. Christus) hie beliget,
ther hât thaz criuze an sih genommen“ [3]).

Der Tod Rolands und seiner Kampfgenossen wird als ein Martyrium gepriesen. Die Engel, heißt es:

„— fuorten then ire lieben
zuo the marterâre kôre,
zuo theme oberisten trône“ [4]).

Die Kirche soll später auch diesen tapferen Helden zum Lohn für seine Thaten unter die Schar der Seligen versetzt haben. Doch ist es zweifelhaft, ob die Kanonisation wirklich vollzogen ist, so daß der Held zur Zahl der ungewissen Heiligen gehört.

Die Rolandslieder waren im Zeitalter der Kreuzzüge entstanden und im Geiste der letzteren gedichtet. Sie standen gewissermaßen im Mittelpunkte der den Kampf des Christentums mit dem Heiden-

[1]) Rolandslied, herausgeg. von K. Bartsch, 1874, V. 31 ff.
[2]) V. 51.
[3]) V. 5819 ff.
[4]) V. 6766 ff.

tum behandelnden Dichtungen und waren hierzu um so geeigneter, als sie sich an die Persönlichkeit des großen Frankenkönigs Karl knüpften, der mehr als irgend ein anderer Monarch die Gesamtkraft des christlichen Abendlandes unter seinem Scepter vereinigt hatte, der weit abstand von dem Streit zwischen Staat und Kirche und demgemäß von allen christlichen Völkern und auch von der Kirche als das Ideal eines weltlichen Herrschers gefeiert wurde.

Selbst die dem religiösen Ideenkreise der Kirche so fern liegenden antiken Sagenstoffe der höfischen Epik liefen zum Teil, wie z. B. das Alexanderlied, welches der Pfaffe Lamprecht nach einem französischen Texte in die deutsche Sprache übersetzte, auf eine Apologie der biblischen Glaubenslehren aus. Auch manche der außerhalb der großen Sagenkreise der höfischen Dichtung gelegenen epischen Erzählungen bildeten sich nach dem Typus der kirchlichen Heiligenlegende, so beispielsweise Hartmanns von Aue „Der arme Heinrich" und Rudolfs von Ems „Der gute Gerhard", beide dem dreizehnten Jahrhundert angehörend. Die Jungfrau im armen Heinrich ist von todesmutigem Glaubenseifer beseelt, wie nur irgend eine Heilige der Legende, der gute Gerhard ist ein Spiegel der Demut und Selbstverleugnung.

2. Die Dramatik.

Dieselben Charakterzüge wie die Epik zeigte auch die Dramatik des Mittelalters. Die Grundlage der letzteren war ebenso wie die der ersteren die transcendente Metaphysik der mittelalterlichen Religiosität. Die Geburt, das Leiden und Sterben, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, die Lebensgeschichte und die Leiden Marias, wie die Martyrien der Heiligen waren die Quelle der dramatischen Stoffe. Die Verherrlichung der christlichen Erlösung war der Zweck der Dramatik wie der lyrischen und epischen Dichtung. Die dramatische Dichtung war eine unmittelbare Veranschaulichung der großen Thaten Gottes und seiner

Heiligen. Was die Predigt und die Legende nur in der Form der Ueberlieferung bieten, die Malerei nur in leblosen Bildern darstellen konnte, das sollte das Drama als gegenwärtige Handlung erscheinen lassen.

Aus diesem inhaltlichen Zwecke der dramatischen Dichtung bestimmte sich die künstlerische Komposition derselben. Der religiöse Zweck des Dramas verbot die freie dichterische Gestaltung der Charaktere und der Handlung; er machte vielmehr den möglichst vollständigen und wortgetreuen Anschluß an die biblische oder legendarische Erzählung zur notwendigen Bedingung. Der Gedanke, die Stoffe der heiligen Geschichte selbständig und frei zu bearbeiten, hätte vom Standpunkte jenes Zweckes aus als eine Entweihung, ein Sacrilegium erscheinen müssen. Das Drama ließ vielmehr seine Handlung abspielen, wie dieselbe in der biblischen oder legendarischen Erzählung berichtet wird. Es blieb demselben infolge dieser Gebundenheit der epische Charakter seiner Quelle anhaften. Die Gesetze der antiken und modernen Dramatik waren deshalb für das Mittelalter nicht vorhanden. Die Einheitlichkeit der Handlung, die psychologische Entwicklung, die individuelle Zeichnung der Charaktere, waren keine unumgänglichen Bedingungen der mittelalterlichen Dramatik. Das Vorhandensein derselben war vielmehr nur ein Zufall. Das Drama brachte dieselben eben nur dann, wenn solche auch in seiner Quelle enthalten waren. Die Legende, welche die Lebensgeschichte einzelner Persönlichkeiten darstellte, legte eben darum die Beachtung jener Verhältnisse, also eine dem antiken und modernen Drama verwandte Behandlung näher als die biblische Erzählung, welche eine ganze Reihe von Persönlichkeiten und Handlungen umschließt. Wo der religiöse Stoff gar keine Handlung, sondern nur Reflexionen enthielt, brachte auch das Drama nur letztere. So war die Dramatik des Mittelalters eigentlich nichts anderes, als eine Umsetzung der biblischen oder legendarischen Erzählung in die Form des Dialogs. Das geschichtliche Drama der göttlichen Erlösung war in Inhalt und Form das Vorbild der dramatischen Kunstdichtung des Mittelalters.

Die frühesten dramatischen Dichtungen des Mittelalters waren

die sechs Komödien der Nonne Hrotsuit von Gandersheim aus der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, deren, von dem Humanisten Konrad Celtis eingeführte Titel lauten: Gallicanus, Dulcitius, Calimachus, Abraham, Pafnutius, Sapientia. Die erste Komödie behandelt die Bekehrung des römischen Feldherrn Gallicanus, die zweite die Leidensgeschichte der drei Schwestern Agape, Chionia und Irene, die dritte die Wiedererweckung des Calimachus und der Drusiana und die Bekehrung des ersteren, die vierte den Fall und die Bekehrung der Maria, die fünfte die Bekehrung der Buhlerin Thais und die sechste die Passion der Jungfrauen Glaube, Hoffnung, Liebe. Der Stoff der Komödien war also der altchristlichen Legende entnommen. Im allgemeinen hielt sich Hrotsuit streng an die Erzählung der letzteren und gestattete sich nur unwesentliche Aenderungen, welche meist durch die dialogische Form veranlaßt wurden. Wie in der Legende gaben auch in der dramatischen Nachbildung die Bosheit und Thorheit der altgläubigen Römer den dunklen Untergrund ab, auf welchem die Tugendhaftigkeit der Christen in überirdischer Verklärung strahlte. Von den asketischen Tugenden der christlichen Weltanschauung nahm die Jungfräulichkeit den breitesten Raum ein. Sämtliche Komödien waren der Hauptsache nach eine Apotheose derselben. Ebenso wie in der Legende wurde die letztere durch göttliche Wunderzeichen verklärt. Christus selber und sein Jünger Johannes greifen wiederholt in den Gang der Handlung ein, um die jungfräuliche Keuschheit zu beschützen und zum Siege zu führen. Askese und Wunder waren also im Drama wie im Epos die leitenden Gesichtspunkte der Darstellung, die Goldfäden der dichterischen Entwicklung. Die Darstellung derselben beherrschte die ganze Komposition dieser Komödien. Sie bildete das Gesetz der Dramatik, außer welchem kein anderes dramatisches Gesetz für die Dichterin bindend war. Allerdings hat die letztere die Einheit der Handlung durchgehends gewahrt, da sie dieselbe ja in ihrem antiken Vorbilde vorfand und da dieselbe ferner auch in dem biographischen Stoffe der Legende gegeben war. Eine psychologische Charakterentwicklung hingegen, welche ja auch der Legende fremd war, ist in keiner Komödie erreicht oder auch nur erstrebt worden. Da es Hrotsuit

nur um die Verherrlichung des christlichen Glaubens zu thun war, so lag ihr das Studium der menschlichen Empfindungen ebenso fern, wie der Legende. Der religiöse Zweck der Dichtung erhielt ein noch viel kräftigeres Relief in der sieghaften Gewißheit fest in sich abgeschlossener Charaktere und in dem unmittelbaren Eingreifen Gottes, als in der allmählich sich klärenden und festigenden menschlichen Einsicht.

Die christlichen Gestalten Hrotsuits treten daher entweder von vornherein als fertige, absolut sichere, oder aber als durch plötzliche göttliche Erleuchtung umgewandelte Charaktere auf. Die schöne jugendliche Constantia im Gallicanus, die holde Drusiana im Calimachus lassen sich in der Festigkeit ihrer keuschen Gesinnung nicht einen Augenblick durch Liebeswerbungen beirren. Die drei Jungfrauen im Dulcitius, Agape, Chionia und Irene, sind Charaktere von unbeweglicher Festigkeit, welche sich durch Verlockungen ebensowenig wie durch die grausamsten Folterqualen erschüttern lassen. Sie fordern vielmehr den Kaiser Diocletian und seinen Statthalter zur Anwendung möglichst bitterer Torturen heraus, um denselben die unüberwindbare Sicherheit ihres Glaubens zu beweisen. Ebensowenig zeigen die drei Schwestern in der Sapientia auch nur die Spur eines Widerstreites zwischen der Schwachheit des Fleisches und ihrem Glauben. Auch sie fordern den Zorn des Richters heraus, um den letzteren zur Anwendung möglichst grausamer Qualen zu veranlassen. Die Aussprache menschlicher Schwächeempfindungen hätten der Dichterin auch als eine Befleckung ihrer glänzenden Heiligenbilder erscheinen müssen. Ebensowenig hat Hrotsuit in die Darstellung ihrer dem Christentum neugewonnenen Helden menschliche Empfindungen einfließen lassen. Der Uebergang vom Heidentum zum Christentum, von Sünde zur Tugend vollzieht sich infolge eines göttlichen Wunders oder einer göttlichen Erleuchtung, ohne jede Regung eines inneren Widerstrebens gegen die asketischen Grundsätze des neuen Bekenntnisses. Der im Heidentum befangene Feldherr des Constantius, Gallicanus, der um die Hand der Constantia, der Tochter des Kaisers, geworben hat, wird mitten in der Schlacht durch ein göttliches Wunder bekehrt. Von diesem Augenblicke an entsagt er zur Ehre

Gottes der Hand der schönen Constantia, welche er zuvor so glühend geliebt hatte und bestärkt auch noch die letztere in der längst gefaßten Absicht, eine Jungfrau zu bleiben und eine Braut Christi zu werden. Von den tiefen inneren Bewegungen, welche einer so vollständigen Sinnesänderung voraufgegangen sein würden, ist keine Rede. Die Bekehrung des Calimachus ferner von seiner verbrecherischen Liebe zur Drusiana wird nicht durch eine selbstthätige innere Läuterung, sondern durch ein mehrfaches wunderbares Eingreifen Gottes bewirkt. In der Gruft der Geliebten, gerade in dem Augenblicke, in welchem Calimachus den Leichnam schänden will, erscheint Christus, um den letzteren zu beschützen und jenen zu entseelen. Kurz darauf werden Calimachus und die fromme Drusiana vom Apostel Johannes wieder zum Leben erweckt, um dem ersteren die Möglichkeit zu gewähren, durch ein bußfertiges Leben seine Sünde zu sühnen.

Die einzige, etwas individueller gezeichnete Gestalt ist die Nichte des Eremiten Abraham, Maria. Hier werden allerdings einige Streiflichter auf die inneren Seelenkämpfe der fallenden und der reumütigen Jungfrau geworfen. Aber in beiden Fällen werden diese inneren Kämpfe nicht aus dem Widerstreite zwischen der Sinnlichkeit und dem religiösen Glauben, sondern aus dem Zweifel an der Sühnbarkeit ihrer schweren Sünden abgeleitet. Außerdem werden die Kämpfe der fallenden Maria nicht als Handlung dargestellt, sondern nur in der Erzählung des Abraham geschildert. In der Thais endlich ist von einem seelischen Kampfe nicht das mindeste zu verspüren. Mit Leichtigkeit reißt sie sich auf die Ermahnungen des Eremiten Pafnutius von ihrem gottlosen Lebenswandel los, um sich sofort zu dem harten Büßerleben der Eingeschlossenen bereit zu finden. Das wichtigste Bedenken, welches sie beim Eintritt in die Klosterzelle dem Eremiten entgegenstellt, ist der Gedanke, daß sie in einer und derselben Zelle beten und ihre Bedürfnisse verrichten soll. Aber ein Wort des Pafnutius genügt, um auch dieses einzige Bedenken zu heben. Die Regungen der sinnlichen Natur bleiben also auch im Abraham wie im Pafnutius soviel als möglich verhüllt. Die Hervorhebung eines Widerstrebens der Sinnlichkeit gegen die opferwillige Lebensweise

der Nachfolge Christi war auch hier ausgeschlossen, weil eine solche realistische Lebenswahrheit eine Abschwächung des den Neubekehrten aufgegangenen göttlichen Lichtes zur Folge hätte haben müssen.

Wunderzeichen und göttliche Erleuchtung treten überall an die Stelle der psychologischen Entwicklung. Mit dem Widerstreben des natürlichen Empfindens gegen das asketische Ideal der Nachfolge Christi mußte aber überhaupt jede individuelle Eigenart der Persönlichkeit und der Handlungen vor dem Lichtglanze göttlicher Wunderzeichen verbleichen. Die abstrakte Idee der christlichen Tugendhaftigkeit trat im Drama ebenso wie in der Legende so sehr in den Vordergrund, daß eine eigenartige Gestaltung der einzelnen Persönlichkeiten nur in flüchtigen Umrissen skizziert zu werden brauchte. Die asketischen Tugenden waren die feststehenden allgemeinen Kategorien, in welche jede dramatische Komposition sich hineinfügen mußte. Dem transcendenten Geiste der mittelalterlichen Religiösität war es nicht um lebenswahre Porträts, sondern vielmehr um typische Vorbilder der christlichen Vollkommenheit zu thun. Die drei Schwestern in der Sapientia, Glaube, Hoffnung und Liebe, waren ja überhaupt nur allegorische Figuren. Der allgemeine Gedanke der Hrotsuitschen Dramatik war im wesentlichen in allen sechs Komödien der nämliche. Die einzelnen Stücke waren nur die verschiedenen Variationen desselben Themas, der Verherrlichung der göttlichen Liebe im Gegensatz zur irdischen. Dieser Gegensatz ließ sich darstellen als ein siegreiches Beharren in der ersteren, als ein Abfall von derselben und als eine Bekehrung zu derselben. Die sechs Komödien bestehen also in drei verschiedenen Nüancierungen eines und desselben dramatischen Motives. Je zwei derselben gehören zusammen, insofern je zwei eine Wiederholung des gleichen Themas enthalten. Der allgemeine Gedanke war eben so wertvoll und maßgebend für diese Dramatik, daß die Dichterin an einer Wiederholung der einzelnen Variationen desselben nicht den mindesten Anstoß nehmen konnte. Dulcitius und Sapientia behandeln das siegreiche Beharren in der göttlichen Liebe, Abraham und Pafnutius den Abfall und die Rückkehr, Calimachus und Gallicanus die Bekehrung aus dem Irrtum

des heidnischen Glaubens zum christlichen Glauben. Ebenso wie die leitende Idee war ferner auch der Gegensatz gegen dieselbe, die Folie, auf welcher sich die Handlung abspielte, der Dichtung im allgemeinen vorgeschrieben: die heidnische Welt in ihrer sündhaften Verstockung. Daher wiederholen sich die allgemeinen Grundzüge der Komposition bei den zusammengehörigen Stücken mit ziemlicher Gleichmäßigkeit. Die drei Jungfrauen im Dulcitius, Agape, Chionia und Irene, kehren in der Sapientia als Glaube, Hoffnung, Liebe wieder. Jene stehen vor dem Richterstuhle Diocletians, diese vor dem des Hadrian. Die Ueberlegenheit der christlichen Bekenner über ihre heidnischen Richter wird dadurch verschärft, daß dort Diocletian als eine komische Figur und daß hier Hadrian als ein unwissender Mensch gezeichnet wird. Beide Komödien enden mit dem Martyrium der Heldinnen. Eine ähnliche Wiederholung findet im Abraham und Pafnutius statt. In beiden Komödien handelt es sich um die Bekehrung einer gefallenen Sünderin durch einen Eremiten. Beide Charaktere sind legendarische Wiederholungen der Magdalena aus der Evangeliengeschichte. Verschiedenartiger sind Calimachus und Gallicanus. Dennoch ist das hauptsächliche Motiv in beiden das nämliche. In beiden Komödien bringen zwei zum Christentum bekehrte Jünglinge ihre irdische Liebesneigung der göttlichen Liebe zum Opfer dar. Derselbe Gedanke, welcher das Thema der religiösen Lyrik und Epik bildete, der Gegensatz der göttlichen und irdischen Liebe, war also auch das Leitmotiv der Hrotsuitschen Dramatik[1]).

Noch deutlicher als in diesen, nach antikem Vorbilde komponierten Komödien der Hrotsuit, traten die Charakterzüge der mittelalterlichen Dramatik in den geistlichen Schauspielen des späteren Mittelalters hervor. Waren jene der dichterischen Form nach den Komödien des Terenz nachgebildet, so entstanden die letzteren der Form wie dem Stoffe nach lediglich aus dem religiösen Geiste der Kirche. Der liturgische Gottesdienst, die Wechselgesänge zwischen

[1]) Vgl. aus der zahlreichen Litteratur über die Komödien der Hrotsuit vor allem die Schrift R. Köpkes: „Hrotsuit von Gandersheim" in desselben Ottonischen Studien II.

dem Priester und der Gemeinde gaben die erste Anregung zu einer dramatischen Gestaltung der religiösen Tradition. Zunächst wurden dramatische Aufführungen aus der heiligen Geschichte an den bischöflichen Kirchen veranstaltet. So gab beispielsweise der Augsburger Klerus im Anfange des zwölften Jahrhunderts, in den Tagen des Propstes Gerhoh von Reichersberg eine dramatische Darstellung des bethlehemitischen Kindermordes und anderer biblischer Stoffe. Von jenen ersten geistlichen Schauspielen ist uns nichts erhalten. Die ältesten uns überlieferten Schauspiele sind in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts verfaßt worden. Da dieselben aber nur der Niederschlag längst vorhandener Kompositionen waren, so reichen sie ohne Zweifel ihrem Ursprunge nach in eine weit frühere Zeit zurück.

Der Zweck der Schauspiele, die unmittelbare Vergegenwärtigung der christlichen Heilsgeschichte, hielt auch die Dramatik des späteren Mittelalters fest an die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten und Neuen Testaments wie an die Heiligenlegende gebunden. Die Schauspiele unterschieden sich im wesentlichen nur durch die Form des Dialogs von der Erzählung jener Schriften. Einige derselben waren denn auch lediglich Gesprächspiele, wie z. B. die „Himmelfahrt Christi“ und „Der jüngste Tag“. Von einer Einheitlichkeit der Handlung, einer psychologischen Entwicklung und individuellen Zeichnung der Charaktere war daher in denselben keine Rede. Wie in der Erzählung der heiligen Schriften wurde Handlung an Handlung gereiht, deren jede mehr oder weniger den Charakter einer selbständigen Dichtung erhielt. Die Vollständigkeit der Wiedergabe war wichtiger als die einheitliche Durcharbeitung des Stoffes. Der Umfang eines Schauspieles pflegt daher in der Regel weit über den Umfang einer einzelnen Handlung hinauszugehen. Ein Osterspiel des vierzehnten Jahrhunderts behandelt das ganze Leben Jesu von der Hochzeit zu Kanaan bis zur Auferstehung. Das Schauspiel „Himmelfahrt Mariä“ besteht aus fünf Handlungen, welche mit der Scheidung der Apostel beginnen und mit der Zerstörung Jerusalems endigen. „Die Kindheit Jesu“ beginnt gar mit den Propheten des Alten Testamentes. Aus dem erbaulichen Zwecke erklärt sich

ferner der nicht minder lose Zusammenhang des Dialogs. Da das Schauspiel eine veranschaulichte Predigt sein sollte, so war die Sprache desselben oftmals unmittelbar an die Zuschauer gerichtet. Der Dialog bestand demnach in solchen Fällen nicht aus Satz und Gegensatz, sondern vielmehr aus mehr oder weniger selbständigen, an die Zuschauer gerichteten Monologen, welche nur insofern einen Zusammenhang hatten, als sie sich auf einen und denselben Gegenstand bezogen. Ein gutes Beispiel dieses mittelalterlichen Dialoges ist der erste Akt des oben erwähnten Schauspieles „Himmelfahrt Mariä", welcher die Scheidung der Apostel zum Gegenstand hat. In demselben einigen sich die Apostel vor ihrer Trennung über die Lehre, welche sie der Welt verkünden wollen. Diese Einigung wird aber nicht als eine gemeinschaftliche Beratung dargestellt, aus welcher schließlich die festen Grundzüge der Lehre gewonnen werden. Vielmehr trägt jeder Apostel ein Glaubensstück des kirchlichen Katechismus vor, bis schließlich das ganze sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis abgeschlossen ist. Eine Diskussion, ein Ausgleich verschiedener Ansichten würde dem dogmatischen Sinne durchaus zuwiderlaufend gewesen sein, da bei den vom heiligen Geiste inspirierten Aposteln eine Verschiedenheit der Meinungen nicht vorhanden gewesen sein konnte. Die einzelnen Apostel wenden sich demgemäß auch nicht zu einander, sondern vielmehr an die Zuschauer. „Man sal ouch glouben", beginnen sie der Reihe nach ihre Rede. Nach ihrer Scheidung begeben sie sich zu den Juden und den heidnischen Völkern, um diesen das Evangelium zu verkünden. Auch diese Scene stellt nicht einen Widerstreit der Meinungen zwischen den Heiden und den Aposteln dar, sondern führt die Apostel Petrus, Andreas, Mathäus und Simon der Reihe nach als Prediger vor. Jeder erklärt seinen heidnischen und jüdischen Zuhörern die Hauptlehren des christlichen Glaubens und tauft sodann die Bekehrten. Kein Widerspruch wird von den Heiden erhoben. Nur zwischen den Juden und dem Mathäus spinnt sich eine Diskussion an, in welcher die ersteren dem letzteren einmütig widersprechen. Aber auch diese Ausnahme erklärt sich nicht aus einer freieren dramatischen Behandlung, sondern vielmehr gleichfalls aus dem strengen Anschluß an die

heilige Schrift. Denn für diesen Fall bot ja die letztere in den Gesprächen Christi mit den Juden eine ausreichende Vorlage. Dramatischer ist allerdings der Dialog in dem „Leben Jesu" und in der „Auferstehung Christi". Das Schauspiel „Fronleichnam" hingegen besteht lediglich aus einer Reihenfolge einzelner selbständiger Vorträge, welche mit Adam beginnen und mit dem römischen Papste schließen und die Glaubenslehren des Christentums, die Martyrien Christi und die Einsetzung des heiligen Abendmahles erklären. Auch in dem Schauspiele „Die Kindheit Jesu" wird der Dialog wiederholt durch eingeschaltete Monologe unterbrochen. Die Exposition der Schauspiele ferner bestand durchgehends nicht aus einer, die besondere Lage erklärenden Handlung, sondern in einem Prologe des Heroldes, welcher den nachfolgenden Gegenstand der Darstellung in kurzen Worten zusammenfaßte. In gleicher Weise endete das Stück mit der Rede einer der handelnden Personen, welche die Bedeutung desselben für das ewige Seelenheil der Zuschauer in einigen Sätzen erläuterte.

Eine psychologische Entwicklung der Charaktere war bei dieser Anlage der Schauspiele ausgeschlossen. Die Dramatik des Mittelalters entzog einer solchen schon durch die Wahl ihrer Stoffe den erforderlichen Boden. Die Vorgänge der Heilsgeschichte waren übernatürlichen Ursprunges und also gar nicht aus menschlichem Wollen hervorgegangen. Die Handlung entwickelte sich demnach nicht aus einem Widerstreite seelischer Beweggründe, sondern aus den Heilzwecken der göttlichen Offenbarung. Selbst in dem Charakter der Maria Magdalena, welcher den Gedanken einer eingehenderen psychologischen Behandlung sehr nahe legte, ist die Begründung der Bekehrung dennoch entweder gar nicht oder nur sehr flüchtig berührt worden. Das Alsfelder Passionsspiel hat eine solche versucht. Aber hier wird der Uebergang vom Laster zur Buße vermittelt durch eine Predigt Christi. Diese Predigt aber enthält gar keine Beziehung auf den Seelenzustand der Maria Magdalena. Sie enthält nicht etwa eine Warnung vor der Sünde und deren ewiger Strafe, sondern die Seligpreisungen der Bergpredigt. Nachdem Maria Magdalena diese gehört, versinkt sie, die noch eben in größter Ausgelassenheit die Warnungen ihrer

Schwester Martha verspottet hatte, in die tiefste Reue über ihr sündhaftes Leben. Sie wirft ihren Schmuck, ihren Spiegel von sich, verwünscht ihre verführerische Schönheit, um von nun an der Buße zu leben. Jede Regung ihrer bisherigen Liebeslust ist von diesem Augenblicke an spurlos verschwunden. Nicht sowohl die Predigt als vielmehr die göttliche Erscheinung Christi ist es, welche hier wie im Gallicanus und Calimachus der Hrotsuit die Wendung bewirkte. Die letztere wird also auch hier mehr durch ein göttliches Wunder als durch eigene Betrachtung erklärt. Ebensowenig wie eine psychologische Entwicklung war mit den im Lichtglanze göttlicher Vollkommenheit strahlenden Persönlichkeiten der Erlösungs- und Heiligengeschichte eine durch Schatten- und Lichtverteilung erstrebte individuelle Charakterzeichnung vereinbar. Die Personen handelten überhaupt nicht nach Maßgabe ihres eigenen subjektiven Empfindens, sondern vielmehr nach der Bestimmung der in ihnen vertretenen göttlichen Offenbarung.

Die letztere war die Idee, aus welcher sich die Dramatik nach Inhalt und Form in demselben Maße bestimmte, wie die Lyrik und Epik des Mittelalters. Nicht die Verschlingungen der menschlichen Seele in den Interessen der Erdenwelt, sondern vielmehr die Befreiung derselben aus den letzteren und die Erhebung der Seele zu der Sphäre der überirdischen Dinge war der Zweck der Dramatik. Da also der Gegenstand der letzteren kein diesseitiger, sondern ein jenseitiger war, so konnte dieselbe auch absehen von den psychologischen Gesetzen, in welchen sich die Dramatisierung weltlicher Stoffe bewegen muß. Einheitlichkeit der Handlung, psychologische Entwicklung und Individualität der handelnden Personen waren bedeutungslos in dem Drama der göttlichen Erlösung.

Das Bild, welches sich die religöse Epik und Dramatik von den menschlichen Seelenzuständen machte, war ganz aus dem asketischen Lehrbegriff der christlichen Erlösung gestaltet. Die Dichtung zeichnete das menschliche Seelenleben in denselben Verrenkungen, wie die bildende Kunst die Anatomie des menschlichen Körpers. Nicht die Psychologie des menschlichen Lebens, sondern der göttlichen Offenbarung, nicht die Wahrheit der diesseitigen,

sondern der jenseitigen Welt bildeten das Gesetz der mittelalterlichen Dichtung [1]).

3. Der Widerstand der weltlichen Dichtung.

Der religiöse Charakter der dichterischen Litteratur führte die letztere notwendig in den Alleinbesitz der Kirche. Indem die weltlichen Stoffe aus dem Kreise der Dichtung verdrängt wurden, wurde auch dem Volke eine schöpferische Mitarbeit an der dichterischen Litteratur entzogen und dieselbe dem Klerus allein vorbehalten. Das Mönchstum war der Dichter und der Gegenstand der Dichtung zugleich. Die religiösen Lieder, die legendarischen Erzählungen wie die vereinzelten dramatischen Versuche sind mit wenigen Ausnahmen in der Klosterzelle entstanden. Nahezu drei Jahrhunderte und zwar vom neunten bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts haben die Klöster die dichterische Litteratur fast gänzlich beherrscht. Innerhalb dieses Zeitraumes war die Litteratur wesentlich nichts anderes als eine Verherrlichung der religiösen Metaphysik und des geistlichen Berufes. Der Begriff des Schönen und Idealen fiel mit dem Begriffe der kirchlichen Heiligkeit zusammen.

Diese Zeit war denn auch in der weltlichen Dichtung ärmer als irgend eine Zeit vorher und nachher. Die weltliche Epik fristete unter dem Drucke der religiösen Stimmung ein kümmerliches Dasein. Wohl lebten in der Tiefe der Volksseele die alten Heldenlieder noch fort, die Sagen von Siegfried, Dietrich von Bern, Hildebrand, Walther von Aquitanien, Gudrun, dem angelsächsischen Beovulf und andere. Auch wurden einige dieser Dichtungen niedergeschrieben, wie das Hildebrandslied und das Lied von

[1]) Vgl. „Altdeutsche Schauspiele", herausgegeben von Fr. J. Mone in der Bibliothek der gesamten deutschen Nationallitteratur 21. Band, Quedlinburg und Leipzig 1841, und desselben „Schauspiele des Mittelalters", Karlsruhe 1846.

Walther von Aquitanien und Hildegund, jenes im neunten, dieses in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, das letztere freilich in der Sprache der Kirche und in dem Versmaße der antiken Epik. Selbst einzelne neue weltliche Dichtungen entstanden in diesem Zeitraume, so das auf den Sieg über die Normannen im Jahre 881 gedichtete Ludwigslied, das auf einer bayerischen Sage beruhende Gedicht Rudlieb, das Lied von dem Siege der Sachsen bei der Eresburg über den fränkischen Herzog Eberhard im Jahre 912, der halb lateinisch, halb deutsch geschriebene Leich auf Otto den Großen und die beiden Heinriche, das Lied von dem Verrate des Erzbischofs Hatto gegen Adalbert von Babenberg, von Konrad dem Kurzen, von der Jagd des bayerischen Herzogs Erbo, von den Ungarnkriegen Heinrichs III. und andere. In den romanischen Sprachgebieten entstanden die Sagen von Roland, vom Grafen Girart von Rossiloh, von Guillaume von Orange, von Aucasin und Nicolette. Wenn aber von jenen im deutschen Sprachgebiete entstandenen neuen Dichtungen alle bis auf das Ludwigslied, den Leich auf Otto den Großen und ein in leoninischen Hexametern verfaßtes Bruchstück des Rudlieb mit dem Geschlechte jener Zeit verklungen sind, so mag eben dieser Umstand den geringen dichterischen Wert derselben und also wiederum das geringe Interesse des Volkes für die weltliche Dichtung beweisen. Die weltliche Dramatik endlich blieb in ihren ersten und rohesten Anfängen stecken, da die gebildeten und vornehmen Kreise des Volkes sich wegen der auf ihr und ihren Jüngern lastenden Mißachtung von derselben fern hielten. Ueber die Beschaffenheit dieser ersten Anfänge der dramatischen Kunst ist uns nichts näheres bekannt, da keine Spur der letzteren auf uns gekommen ist. Man könnte somit zweifeln, ob es in dieser Zeit des Mittelalters überhaupt dramatische Spiele außer den geistlichen Schauspielen gegeben habe, wenn eine solche Annahme nicht psychologisch sehr unwahrscheinlich wäre und wenn nicht einzelne mittelalterliche Schriftstellen, wie beispielsweise jene oben mitgeteilten, der Existenz professionierter Schauspieler ausdrücklich Erwähnung thäten.

Mit den Kreuzzügen aber erwachte der mehrere Jahrhunderte lang in Traum versunkene dichterische Geist zu neuem Leben. Das

zwölfte und dreizehnte Jahrhundert waren trotz der herrschenden Machtstellung der asketisch-hierarchischen Idee eine Glanzzeit der dichterischen Litteratur. Die Heldengestalten der alten Volkslieder lebten wieder auf und neue glänzende Gestalten reihten sich an die nachgedunkelten Bilder aus der epischen Heldenzeit des Germanentums. Seit diesem Erwachen der Volksdichtung suchte die Laienwelt ihre Ideale mehr in den Heldengestalten der alten Sagen als in den Heiligengestalten der Legende. Mitten in der Glanzzeit der kirchlichen Herrschaft, im zwölften und dreizehnten Jahrhundert wurden die alten Sagen in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht und durch schriftliche Aufzeichnung der Nachwelt erhalten. Fremdartig ragten allerdings die gewaltigen Gestalten der altgermanischen Helden in die von der Askese und der Hierarchie beherrschte Zeit hinein. Die Handlung der Dichtungen blieb in ihren Beweggründen so unberührt von dem religiösem Geiste der Kirche, wie sie vor Alters entstanden war. Die erhabenste Dichtung des Germanentums, das Niebelungenlied, stand in dem sie beherrschenden Grundgedanken, der Rache Krimhilds, im schneidigsten Widerstreit mit dem christlichen Gebote der Feindesliebe. Nur vereinzelt wurde der Dichtung eine leichte Beziehung zur Kirche eingeflochten. Aber sobald eine Gemütsbewegung die Helden ergriff, zerrissen sie das Gewebe der kirchlichen Zucht und Sitte und standen in der vollen Größe ihrer ursprünglichen Kraft und Leidenschaft da. Die zur Kirche gehende Brunhild war noch immer die Walküre, welche sie ursprünglich gewesen. Der wilde Hagen warf auf der Ueberfahrt über die Donau den Kaplan, der die Burgunden begleitete, ins Wasser, um eine Prophezeiung der Wasserfrauen unwahr zu machen. Nicht durch Kasteiung, sondern im Kampfe büßte Wolfdietrich seine Sünden. Am Ende seines abenteuerlichen Lebens beschloß er, wie die Dichtung Hug- und Wolfdietrich erzählt, zur Abbüßung seiner Sünden in das Kloster Titschal zu gehen. Dort wollte er in einer einzigen Nacht seine Buße erledigen. Die Mönche legten ihn nach seinem Willen auf eine Totenbahre und ließen ihn allein. Da erschienen dem alten Recken die Geister aller derer, welche er im Kampfe erschlagen hatte und kämpften aufs neue mit ihm.

„Daz treib Wolfdieteriche, ein winterlange naht
mit manigem toten er bitterlichen facht.
von müde und von hitze ward im des nahts so we,
daz har uf dem hopte ward im wis also der sne“ [1]).

Die Mönche aber, die den todesmüden Büßer am anderen Morgen wieder zu Kräften brachten, sprachen:

„des loben wir got vom himel, daz ir uwer sünde gebüszet habet“ [2]).

Diese mit dem Schwerte verrichtete Sündenbuße des alten Recken erscheint, wenngleich sie an die Religiösität der Kreuzzüge erinnert, dennoch als eine volkstümliche Travestie der asketischen Bußdisciplin der Kirche. Die Abneigung des Volkes gegen den asketischen Gedanken der religiösen Lehre fand in dem Helden des Rosengarten zu Worms, in dem Mönche Ilsan einen noch derberen, humoristischeren Ausdruck. Der religiöse Geist der Kirche führte aus der Welt in das Kloster. Der Mönch Ilsan aber kehrte aus dem Kloster in die Welt zu Kampf und Abenteuer zurück. Er war die volkstümliche Personifizierung des in dem Bußzwange der religiösen Askese gebundenen altgermanischen Helden, der Kutte und Brevier von sich warf und das Schwert als „Predigerstab“ ergriff, sobald die altgewohnten Waffenklänge wieder an sein Ohr tönten. Die Dichtung war gewissermaßen eine heroische Humoreske, in welcher das Volk den Gegensatz des alten kriegerischen Heldentums und des asketischen Mönchtums sich in einer einzelnen Persönlichkeit veranschaulichte, ein Spiel der dichterischen Phantasie, in welchem das Volk sich das Benehmen eines kriegsharten Recken in der ihm so wenig sympathischen mönchischen Disciplin der Kirche ausmalte. Auch die Ordensritter der Kreuzzüge waren Mönche und Krieger zugleich. Bei diesen aber stand Mönchstum und Rittertum in innerem Zusammenhange, während bei Ilsan sich beides in lächerlichem Widerspiele befand.

Wohl standen die ritterlichen Dichtungen dem religiösen Geiste

---

[1]) Der große Wolfdietrich, herausgeg. von A. Holtzmann, Heidelberg 1865, Str. 2239.

[2]) L. c. Str. 2241.

der Kirche näher als die Volksepen, da die ersteren ja aus der religiösen Idee des Mittelalters und zwar aus der religiösen Bewegung der Kreuzzüge erwachsen waren, während diese noch in dem alten Volksglauben ihre Wurzeln hatten. Auch war das Land, in welchem die Kreuzzüge ihren Ausgang nahmen, das südliche Frankreich, die Wiege der ritterlichen Poesie. Daher kam denn der religiöse Geist der Kirche in der ritterlichen Dichtung auch mehr als in der Volksepik zum Ausdruck. Haben sich doch die höfischen Dichter durch Marien- und Kreuzzugslieder auch unmittelbar an der religiösen Dichtung beteiligt. Doch hielt sich die höfische Poesie zum weit überwiegenden Teile dem asketisch-hierarchischen Geiste der Kirche gegenüber völlig unabhängig, indem sie sich des Widerspruches zwischen dieser ihrer Stellungnahme und ihren eigenen Glaubensüberzeugungen ebensowenig bewußt wurde wie alle an den notwendigen Folgerungen des kirchlichen Lehrsystems Anstoß nehmenden Bestrebungen jener Zeit. Sie verneinte die mönchische Askese und die Machtzwecke der Kirche ohne sich, wie ihre Zeit überhaupt, darüber klar zu werden, daß diese Erscheinungen nur die folgerichtigen Ergebnisse der von ihr selbst in vollem Umfange angenommenen religiösen Lehren der Kirche waren.

Die ritterliche Lyrik war, insofern die Verherrlichung der irdischen Liebe den Hauptstoff derselben bildete, eine grundsätzliche Verneinung der von der Kirche erstrebten Jungfräulichkeit. Leidenschaftliche Sinnlichkeit durchströmte vor allem die Lieder der provencalischen Troubadours, des Grafen Wilhelm von Poitiers, Bernarts von Ventadour, Jaufres Rudel, Guillems von Cabestaing und anderer. „Tot ist derjenige, der nicht das süße Regen der Liebe im Herzen fühlt. Und wer möchte anderen zu Gefallen ohne Liebe leben? Möge mich Gott niemals so hassen, daß ich noch Tag oder Monat lebe, wenn ich zur Liebe nicht mehr Neigung hätte", sang Bernart von Ventadour [1]). Der Graf Rambourt

[1]) Mahn, Die Werke der Troubadours 36, 19; Fr. Diez, Leben und Werke der Troubadours S. 38.

von Orange behauptete, daß das Lächeln seiner Freundin ihn fröhlicher mache, als wenn ihn vierhundert Engel anlachten [1]).

Nicht anders verhielt sich die ritterliche Epik. Zwar stand auch diese ganz auf dem Boden der kirchlichen Religiösität und entnahm vielfach ihre Stoffe dem Sagenkreise der Kreuzzüge. Dennoch war es weniger der religiöse Gedanke der letzteren als vielmehr die durch dieselben veranlaßten Kriegsfahrten und Abenteuer, welche dem dichterischen Geiste neue Anregung gaben. Die gewaltigen, bis in die innersten Tiefen des Volkslebens dringenden Bewegungen, welche diese Kriegszüge im Abendlande verursachten, die bunten, wechselnden Bilder von Menschen und Landschaften und insbesondere die fremdartige Welt des Orients mit ihrem tropischen Klima, dem Reichtum und der Farbenpracht ihrer Kultur waren die Dinge, welche vor allem den dichterischen Geist aus seinem Zauberschlafe erweckten. Nicht der kriegerische Glaubenseifer, sondern die durch den letzteren erschlossenen Reize des Erdenlebens, von deren Dasein man bisher in den engen Mauern der Burghöfe, in den düsteren Gassen der Städte und in der waldigen Einsamkeit der Bauerngehöfte nichts hatte ahnen können, waren die Antriebe des dichterischen Schaffens. Wanderfahrten nach fremden Höfen, Liebesabenteuer, Waffenspiele und Kampf waren die Bedingungen der ritterlichen Lebensführung.

„Swer schildet ambet ueben wil,
der muoz durchstrîchen lande vil,“

sang Wolfram von Eschenbach in seinem Parzival [2]). Der Genuß der Welt, nicht aber die Flucht aus der Welt war das Leitmotiv der in den ritterlichen Lebenskreisen erstandenen Poesie. Riesen und Helden zu werfen und die Gunst schöner Frauen zu gewinnen, war das vielfach variierte, aber immer durchklingende Thema der höfischen Dichtung. Zwar standen die ritterlichen Epen insofern unter der Entwicklung der religiösen Idee als sie ihre Abenteuer mit Vorliebe in den Orient verlegten. Aber selbst dort, wo die Schwerter der Christen und Sarazenen sich kreuzten, war

[1]) Mahn l. c. S. 67; Diez l. c. S. 63.
[2]) IX, V. 1989 f.

nicht der Sieg des Kreuzes über den Halbmond, sondern die siegreiche Kraft des epischen Helden der leitende Gedanke der Dichtung. Der Trieb des epischen Heldentums war keineswegs die Absicht in den Dienst Christi zu treten und um Christi willen Entbehrung, Gefahr und Tod zu erleiden. Die Fahrten der Helden waren keine Bußfahrten, ihr Kampf kein Glaubenskampf. Nicht asketischer Eifer, sondern weltliche Thatenlust führte die Helden in den Kampf gegen den Halbmond. Der religiöse Gedanke der Kreuzzüge warf hier und da nur vereinzelte Schlaglichter auf die Abenteuer der fahrenden Ritter. Aber nicht Kreuz und Kirche, sondern das Abenteuer in Kampf und Liebe bildete das vorspringende Relief der Dichtungen. Das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und weltlichem Heldentum war in der ritterlichen Epik die Umkehrung des in der Auffassung der Kirche und in der geistlichen Litteratur bestehenden Verhältnisses. Hier war das Heldentum im Dienste der religiösen Idee, dort diente die letztere nur dazu, um dem ersteren eine höhere Weihe zu verleihen.

Derjenige ritterliche Sagenkreis, in welchem der religiöse Gedanke des Mittelalters am meisten zur Geltung kam, war die Gralssage. Aber trotzdem ist in dieser von dem asketisch-hierarchischen Charakter der geistlichen Poesie nur wenig zu verspüren. Die beste Bearbeitung, welche die Gralssage gefunden hat, war bekanntlich Gottfrieds von Eschenbach Parzival. Die Idee der göttlichen Erlösung bildete in dem letzteren allerdings die Unterlage der Handlung. Aber einmal ist der innere Zusammenhang der zu Grunde liegenden religiösen Idee mit der größten Masse des Stoffes ein überaus lockerer. Der weitaus größere Teil der Erzählung ist so selbständig und ohne Beziehung auf den religiösen Gedanken behandelt, daß der letztere durch die Fülle der ersteren fast erstickt wird. Das ritterliche Abenteuer in Liebe und Kampf bildet den wesentlichsten Gegenstand der Dichtung. Außerdem aber trägt der religiöse Gedanke in der letzteren einen durchaus anderen Charakter als in der Kirche und in der geistlichen Poesie. Der Grundgedanke der kirchlichen Religiösität, der Gegensatz des Uebersinnlichen und Sinnlichen, ist der Dichtung Wolframs unbekannt. Die Erdenwelt wird in der Gralsdichtung nicht zurück-

geſtoßen wie in der geiſtlichen Poeſie, ſondern vielmehr auf wunderbare Weiſe verklärt. Der Gral war nach Wolframs Erzählung nicht die Abendmahlſchüſſel Chriſti, ſondern ein Stein von edelſter Art, der alles gewährte, was man von ihm erbat. Wofram nannte den Gral:

„— den wunsch von pardîs (Paradies)
bêde wurzeln unde rîs (Anfang und Ende)
datz was ein dinc, daz hies der Grâl
erden wunsches überwal“ [1]).

Durch die Zauberkraft des Grals erhielten die Ritter desſelben an Speiſen und Getränken, was ſie nur wünſchen mochten. Der bloße Anblick des Grals verlieh neue Jugendkraft. Wer ihn ſah, konnte in derſelben Woche nicht ſterben [2]). Fülle des Lebensgenuſſes und irdiſche Unſterblichkeit waren die Wundergaben des Grals. Der letztere gewährte eine irdiſche Glückſeligkeit, welche der himmliſchen nahe kam:

„wan der grâl was der saelden fruht
der werelde süeze ein sölh genuht,
er wac vil nâch gelîche
als man saget von himelrîche“ [3]).

Der Dienſt desſelben erforderte alſo keine asketiſche Enthaltung, keine Abtötung des irdiſchen Daſeins, er gewährte vielmehr eine wunderbare Beſtärkung und Bereicherung des letzteren. Die Gralsdichtung ſuchte nicht wie die Legendenpoeſien die Erde zu Gunſten des Jenſeits ihrer Schönheit zu entkleiden, ſie zog vielmehr umgekehrt das Wunderland des Jenſeits zur Erde nieder, um die letztere mit märchenhaftem Zauber zu ſchmücken. Nur inſofern ſchimmert der asketiſch-hierarchiſche Gedanke des geiſtlichen Rittertums durch, als der Dienſt des Grals ebenſo wie der Dienſt des Kreuzes von irdiſcher Liebe ausſchloß.

„Swer sich diens dem grâle hât bewegen
gein wîben minne er muoz verpflegen“ [4]).

---

[1]) V, V. 351 ff.
[2]) IX, V. 1095 ff.
[3]) Parzival und Titurel, herausgeg. von K. Bartſch V, V. 441 ff.
[4]) Parzival IX, V. 1867 f.

Doch galt diese Verpflichtung nicht ohne Ausnahme. Die Ritter, welche der Gral in herrenlose Länder aussandte und der König der Gralsritterschaft waren sogar verpflichtet sich zu verheiraten [1]). Ferner lag auch der Konflikt der Wolframschen Dichtung durchaus nicht innerhalb der asketischen Sittenlehre des religiösen Glaubens. Die Schweigsamkeit Parzivals bei seinem ersten Besuche auf der Gralburg war die Verschuldung desselben. Und zwar fragte Parzival nicht nach den Wundern, die ihn dort umgaben, nicht nach den Leiden des alten Königs Anfortas, weil ihn sein alter Lehrmeister Gurnemanz belehrt hatte, nicht viel in seinem Leben zu fragen. Und diese Lehre des Greises befolgte Parzival wiederum deshalb, weil ihn seine Mutter beim Abschiede gelehrt hatte, alten, grauen Leuten Folge zu leisten. Nur in der Bescheidenheit und Blödigkeit seines Charakters, sowie in seiner Unerfahrenheit war also die Ursache seines Schweigens gelegen. Aus der demütigen Bescheidenheit Parzivals, also aus einer christlichen Tugend machte die Dichtung ihrem Helden einen Vorwurf. Der Dichter hob selber das Ungewöhnliche dieses Falles hervor, wenn er den an Gott und der Vernunft seines Schicksales zweifelnden Parzival fragen ließ:

„Sol ich durch mîner zuht gebot
hoeren nu der werelde spot“ [2]).

Auch die folgenden Jahre seines Lebens, in welchen Parzival das Verlangen hegt, den Gral wiederzufinden und durch seine Frage den alten König von seinen Leiden zu befreien, enthalten durchaus nicht eine Bekehrung des fahrenden Ritters zum geistlichen Leben im Sinne der Kirche. Er schweifte in der Welt umher nach Abenteuern; sein Aufenthalt bei dem Einsiedler Trevrizent war nur eine kurze Episode, in welcher er sein Herz wieder zu Gott wandte, ohne aber darum auf die Dauer seinem ritterlichen Abenteuerleben zu entsagen. Nach wenigen Wochen zog er wieder in die Ferne auf kriegerische Abenteuer aus, bis ihm an König Artus' Hofe mitgeteilt wurde, daß er des Grales Herr werden solle.

---

[1]) L. c. V. 1872.
[2]) VI, V. 1501 f.

Der Held der geistlichen Ritterschaft führt also ein durchaus weltlich ritterliches Leben, in welches der mönchische Ernst der Kirche nur ab und zu einen Schatten wirft.

Der Unterschied zwischen der ritterlichen Dichtung und dem religiösen Geiste der kirchlichen Poesie wird am ersichtlichsten in einem Falle, in welchem beide denselben Gegenstand behandelten. Ein solcher Gegenstand war das Leben des Grafen Wilhelm von Aquitanien, welches sowohl von der Legende als von der höfischen Dichtung dargestellt wurde. Die Legende hatte, wie oben ausgeführt wurde, aus dem tapferen Feldherrn Karls des Großen einen Vorkämpfer des Kreuzes und eine asketische Büßergestalt gemacht. Das ritterliche Epos, welches von Wolfram von Eschenbach nach einem provenzalischen Vorbilde in die deutsche Sprache übertragen wurde, führte gleichfalls seinen Helden in den Kampf mit den Ungläubigen. Aber der Gegenstand dieses Kampfes war nicht das Kreuz, sondern die schöne Heidin Arabel, welche Willehalm ihrem Vater entführt hatte. Die auf Willehalm bezogenen Worte Wolframs:

„durch minne eines wîbes
er dicke herzenôt gewan“[1]),

enthalten das Leitmotiv der ganzen Dichtung. Die Heldenkämpfe um die schöne Arabel bilden den Gegenstand der Handlung. Der religiöse Gegensatz zwischen Willehalm und dem Vater der Arabel, dem heidnischen Könige Terramer, dienen nur dazu, den Liebes- und Kampfesabenteuern des Helden einen ernsteren Hintergrund zu geben.

Es war nur der offenherzigste Ausdruck dieses höfischen Geistes, wenn Ulrich von Lichtenstein in seinem „Frauendienst“ erklärte, daß er seine Kreuzfahrt allein im Dienste seiner Dame mache.

„und wizt bî got, daz ich die vart
sunderlich al eine
iu ze dienste meine“[2]),

---

[1]) Str. 3, V. 6 f. in der Ausgabe von Lachmann, Berlin 1833.
[2]) Herausgeg. von Karl Lachmann S. 390, V. 12 ff.

versicherte er seiner Schönen. Die Weisen hätten ihn, wie er sagte, belogen, wenn sie behaupteten, daß Christus die Fahrt nur für sich allein in Anspruch nehme [1]). Nur aus den Händen seiner Dame und nicht des Papstes wollte er Kreuz, Stab und Tasche nehmen. Lieber wollte er ohne Kreuz fahren, als dasselbe aus anderen Händen empfangen [2]). Der Zweck seiner Fahrt war demnach in erster Linie die Huld der angebeteten Dame und in zweiter Linie erst die göttliche Gnade [3]). Er nannte sich Pilger und Ritter seiner Dame. Nicht also, um der Welt und irdischer Liebe zu entsagen, sondern vielmehr um die letztere zu gewinnen, wollte der Lichtensteiner das Kreuz nehmen, da er, wie er versicherte, lieber im Herzen seiner Geliebten, als im Himmelreich wohnen wollte:

„In dem himelrîche
waere ich gewislîche
sô gerne niht“ [4]).

Er machte die Kreuzfahrt zu einem höfischen Frauendienst, einem ritterlichen Liebesabenteuer.

So erlitt der religiöse Gedanke des Mittelalters in denjenigen weltlichen Dichtungen, in welchen er überhaupt zur Aufnahme gelangte, eine bis zur Unkenntlichkeit gehende Umgestaltung. Manche Dichtungen aber ließen die religiöse Idee der Kirche völlig unberücksichtigt oder stellten sich gar in einen scharfen Gegensatz zu derselben. Das bedeutendste Epos der letzteren Richtung war die dem britischen Sagenkreise angehörende Erzählung von Tristan und Isolt, welche ihre beste Bearbeitung durch Gottfried von Straßburg erhielt. Die jede Schranke der Sitte überflutende Leidenschaft der sinnlichen Liebe war der Gegenstand dieser Dichtung.

Der Grundgedanke der höfischen Poesie war also, ebenso wie der der Volksdichtungen, die dichterische Verklärung des irdischen Lebens. Die ritterliche Dichtung stand demnach ihrem

[1]) L. c. V. 25 ff.
[2]) S. 392.
[3]) S. 387, V. 26 ff.
[4]) S. 152, V. 15 ff.

innerſten Empfinden nach in demſelben Widerſtreite mit dem religiöſen Geiſte des Mittelalters wie die Volksdichtung. Während der religiöſe Geiſt die Verneinung der irdiſchen Liebe in den Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens ſtellte und die religiöſe Poeſie den Gegenſatz der göttlichen und irdiſchen Liebe zu ihrem eigentlichen Leitmotiv erhob, war die ritterliche Dichtung ihrem weitaus größten Beſtande nach ein Hymnus auf die irdiſche Liebe. Die Lyrik wie die Epik der höfiſchen Dichtung war im weſentlichen nichts als eine unendliche Variation der geſchlechtlichen Liebe und zwar einer Liebe, welche ſich in ſehr freier Weiſe über die kirchlichen und geſellſchaftlichen Schranken derſelben hinwegzuſetzen pflegte. Die Dichtung des Mittelalters bewegte ſich zwiſchen zwei äußerſten Gegenſätzen. Der eine Teil derſelben verwarf die irdiſche Liebe als eine Verunreinigung der göttlichen Natur der menſchlichen Seele, der andere Teil pries ſie als das edelſte irdiſche Gut. Da alſo der asketiſche Gedanke der religiöſen Weltanſchauung in die höfiſche Dichtung nur eine ſehr verkürzte Aufnahme fand, ſo konnte der auf jenen gegründete hierarchiſche Gedanke der Kirche in der letzteren noch weniger zur Geltung gelangen. Selbſt der Gralsdichtung Wolframs iſt der hierarchiſche Gedanke vollkommen fremd. Die Diener des Grals ſind keine von der Kirche beſtellte Geiſtliche, ſondern Ritter. Ein kirchliches Prieſtertum gibt es in dieſem Kreiſe überhaupt nicht. Die ſcharfe Gegenſtellung gegen den asketiſchen Grundgedanken der kirchlichen Lehre führte die höfiſche Dichtung oftmals in eine gleiche Gegenſtellung zu den hierarchiſchen Beſtrebungen der Kirche. Die weltliche Dichtung jener Zeit pflegte ſich in letzterer Beziehung ſehr kritiſch zu verhalten. Die provencaliſchen Dichter Peire Cardenal, Guillem Figueira, Bertram Carbonel, Bertram von Alancanon, die deutſchen Dichter Walther von der Vogelweide, Friedrich von Sonnenburg, Bruder Werner [1]), der Marner [2]), Reinmar von Zweter, Heinrich von Meißen, Frauenlob und andere ſpotteten in freier Rede über die weltlichen Machtbeſtrebungen des Papſtes

[1]) v. d. Hagen, Minneſänger Tl. 2, S. 227.
[2]) L. c. S. 241.

und des Klerus, indem sie dieselben als einen Abfall von der religiösen Idee der christlichen Heilslehre betrachteten.

Selbst in der Geistlichkeit konnte die Freude an der weltlichen Dichtung nicht völlig überwunden werden. Auch hier regten sich die natürlichen Empfindungen gegen den Zwang der religiösen Idee. Die Dichter des römischen Altertums Vergil, Lucan, Horaz, Ovid, Terenz, Plautus, Persius, Juvenal und Statius wurden das ganze Mittelalter über in den Klöstern gelesen. Die Gewissensbisse aber, welche so manche Kleriker über ihre klassischen Studien empfanden, beweisen am besten, daß die letzteren doch nicht, wie sie eigentlich sollten, lediglich die Aneignung der Sprache und der künstlerischen Form im Auge hatten, sondern auch dem Inhalte mit Wohlgefallen folgten. Der Mönch Ermanrich von Elwangen, der eines Nachts mit dem Vergil unter dem Kopfkissen ruhte, träumte vom Teufel verhöhnt zu werden. Als einst ein Mönch des Lorenzklosters in Lüttich mit seinen Schülern den Terenz las, erschien ihm in der Nacht der heil. Laurentius, um ihn zu züchtigen [1]). Auch der Abt Odo von Clugny wurde durch einen Traum von dem Studium des Vergil abgeschreckt [2]).

In der dichterischen Litteratur bestand demnach gleichfalls ein tiefgreifender Zwiespalt zwischen der Idee und der Wirklichkeit des übersinnlichen Gottesstaates. Auch hier überwand der Zwang der sinnlichen Natur siegreich die abstrakte Logik des religiösen Systems.

---

[1]) Reineri Palmar. Virginale bei Pez, Thesaur. IV, 385.

[2]) Vit. auct. Joh. mon. I, 12.

VIII. Die bildende Kunst.

Die Klassicität der antiken Kunst beruhte auf dem Studium und der Nachbildung der sinnlichen Natur. Die bildende Kunst des Mittelalters erstrebte in demselben Maße die Verneinung, wie die Kunst des Altertums die Bejahung der Sinnlichkeit. Der an die aristotelische Kunstlehre sich anschließende Satz des im Jahre 458 verstorbenen Bischofs Theodoret: „Natur ist der Urtypus, Kunst das Abbild. Jedes Abbild kann nur dann Ruhm haben, wenn es dem Vorbilde ähnlich ist", wurde mit dem Anathem belegt.

Mit der Verneinung des Natürlichen wurde der weltlichen Kunst ihre Lebensquelle entzogen. Die Behandlung weltlicher Stoffe mußte der abstrakten Logik des religiösen Systems als ein Kultus vergänglicher und sündhafter Dinge erscheinen. Wiederholt wurde denn auch die weltliche Kunstthätigkeit ausdrücklich verworfen. Als die Cluniacenser ihre Säle mit Figurenbildern aus der antiken Mythologie ausgestattet hatten, eiferte Bernhard von Clairvaux gegen diese profanen Gebilde mit den bekannten Worten: „Was sollen übrigens in den Klöstern in Gegenwart der mit Lesen beschäftigten Brüder jene lächerlichen Ungeheuer, jene seltsamen, mißgestalteten Schönheiten und jene schönen Mißgestaltungen? Was sollen dort die schmutzigen Affen, die wilden Löwen, die ungeheuerlichen Centauren, die Halbmenschen und die fleckigen Tiger, die kämpfenden Soldaten und die Hörner blasenden Jäger? Man erblickt unter einem Haupte mehrere Körper und umgekehrt

auf einem Körper viele Köpfe. Hier sieht man einen Vierfüßler mit dem Schwanz einer Schlange, dort einen Fischleib mit dem Kopfe eines Vierfüßlers. Dort erscheint eine Bestie vorn als Pferd, von hinten als Ziege, hier stellt sich ein gehörntes Tier von hinten als Pferd dar. Kurz, es bietet sich ringsum eine so große und seltsame Abwechslung der verschiedensten Formen, daß man lieber in den Marmorsteinen als in den Codices lesen und den ganzen Tag lieber mit der Verwunderung über alle jene Einzelheiten, als mit der Betrachtung über das Gesetz Gottes zubringen möchte. Bei Gott! Wenn sie sich nicht über diese Narreteien schämen, so sollten sie doch wenigstens ihre Verschwendung bereuen“ [1]). Auch der Karthäuserprior Guigo eiferte gegen die verschwenderische und künstlerische Ausstattung der Klöster, welche, wie er bemerkte, aus den Almosen der Armen bestritten würde [2]). Ebenso tadelten die Statuten der Karthäuser „die scherzhaften Malereien und Bilder in den Kirchen und Ordenshäusern, sei es auf den Fensterscheiben, auf Tafeln, Steinen oder anderen Stellen“ [3]). Die Prämonstratenser verboten die Darstellung solcher Bilder, welche einen Gegenstand der Eitelkeit, d. h. weltliche Stoffe enthielten. Ein Kapitelsbeschluß der Cistercienser vom Jahre 1213 bestimmte, daß im Orden fernerhin keine Bildnisse und Skulpturen außer dem Bilde Christi angefertigt werden sollten. Allerdings waren diese verwerfenden Urteile über die weltliche Kunst zunächst nur an die Mönche gerichtet. Da aber das Mönchstum als die von allen zu erstrebende, höchste Stufe der christlichen Vollkommenheit galt, so sprachen jene Worte auch ein allgemein gültiges Urteil über die weltliche Kunst aus. Die letztere mußte der asketischen Anschauung des Mittelalters als ein Weltdienst erscheinen, der für alle Christen, für das Mönchstum nur in höherem Grade, verwerflich war.

Der nach der strengen Logik des Systems allein gestattete

---

[1]) Apologia ad Guilelmum S. Theoderici abbatem in Bernh. op. Parisiis 1719. T. I, p. 545, c. 12.

[2]) Ep. ad fratr. de monte Dei lib. I. c. 12; l c. t. II, p. 221.

[3]) Compilatio statutor. Carthusian. c. 3.

Gegenstand der bildenden Künste waren die Heilsthaten der christlichen Erlösung. Jahrhundertelang entnahmen denn auch Malerei und Skulptur der alt- und neutestamentlichen Geschichte, sowie der Heiligenlegende in demselben Umfange die Stoffe ihrer Darstellungen, wie die epische und dramatische Dichtung. Die transcendente Allegorie, in welche das Mittelalter die Erdenwelt auflöste, erhielt durch die Kunst eine bildliche Darstellung. Menschen, Tiere und Pflanzen sollten nicht ihrer selbst wegen, sondern nur insofern in den Kreis der bildlichen Darstellung aufgenommen werden, als ihnen eine Beziehung zu dem letzten Zwecke aller Dinge, dem jenseitigen Gottesreiche beigelegt wurde. Die Figurenbilder der Kunst sollten nichts anderes sein, als die sinnliche Zeichensprache des Uebersinnlichen. Die an den Kapitälen, auf Friesen und Portalen in das Rankenwerk verschlungenen Tierfiguren waren als Sinnbilder der religiösen Lehren, sowie der Tugenden und Laster gedacht. Selbst die zum Schmucke der kirchlichen Geräte, der Leuchter, Teppiche, Gewänder u. s. w. abgebildeten Figuren wurden nach Maßgabe der allgemeinen kirchlichen Tradition als Sinnbilder der christlichen Heilsidee dargestellt, das Lamm als Sinnbild Christi, die Taube als Sinnbild des heiligen Geistes, der Drache als Sinnbild der sündigen Welt u. s. w. Der transcendente Gedanke der christlichen Religiosität, welchem der ganze Bau der Kirche gewidmet war, wurde in dieser Weise bis in die kleinsten ornamentalen Gegenstände ausgeführt. Wie die Malerei und die Skulptur, so sollte ferner auch die Architektur, soweit sie über die notwendigsten Bedürfnisse der Wohnlichkeit und des Schutzes hinausging und künstlerische Aufgaben zu lösen suchte, lediglich den gottesdienstlichen Zwecken dienen.

Der ausschließlich für religiöse Zwecke empfängliche Kunstsinn stand übrigens nicht allein einer selbständigen Entwicklung der weltlichen Architektur hindernd entgegen, er gab auch die Veranlassung, daß die noch aus der Römerzeit erhaltenen profanen Bauwerke in ausgedehntem Maße zu Grunde gerichtet wurden. Da der religiöse Geist den letzteren keinen künstlerischen oder technischen, noch weniger einen kunstgeschichtlichen Wert beilegte, so glaubte man die beste Verwendung für dieselben gefunden zu haben, wenn man

ihr Material zum Bau von Kirchen und Klöstern benutzte und auf diese Weise die Arbeit des heidnischen Altertums noch nach Jahrhunderten dem Ruhme Gottes und seiner Kirche dienstbar machte. Aus den Trümmerstücken antiker Tempel, Paläste, Theater und Festungswerke sind überall, wo solche vorhanden waren, zahlreiche christliche Heiligtümer erbaut. Rom selbst ging bereits gegen Ende des zehnten Jahrhunderts, als, angeregt durch die von Cluny ausgegangene große religiöse Bewegung, das christliche Abendland seine erste selbständige Kunstblüte entwickelte, mit gutem Beispiele voran. Denn um diese Zeit wurden die Trümmer der antiken Weltstadt in Masse zum Bau von christlichen Gotteshäusern verwandt. An Stelle und aus dem Materiale der heidnischen Göttertempel entstanden zahlreiche Kirchen und Klöster. Aus dem Teufelsreich des Altertums wurde Rom in die Gottesstadt der Nachfolger Petri umgewandelt, wie es in der von dem Mönch Arnold verfaßten Geschichte des Klosters St. Emmeram heißt [1]). In den übrigen Ländern folgte man später dem Beispiele Roms nach. So brach man beispielsweise in Trier das Amphitheater ab, um aus den schönen Quadersteinen nebenan ein Kloster zu bauen. Die ehrwürdige Porta Nigra daselbst wurde der Nachwelt nur durch den glücklichen Umstand erhalten, daß der Anachoret Simeon in ihren Räumen eine Kirche zurichtete. Die Quadern der Saalburg bei Homburg wurden gleichfalls zum Bau benachbarter Kirchen verwandt. Ebenso erging es der römischen Nachlassenschaft zu Xanten, wo dieselbe Jahrhunderte lang das Material zum Bau der St. Viktorkirche liefern mußte. Desgleichen wurde die alte Abtei Deutz aus den Mauersteinen des dortigen römischen Kastells erbaut. Die alte, vor der Stadt Bonn gelegene Diethkirche wurde aus dem Material des römischen Kastells und im unmittelbaren Anschluß an dasselbe errichtet. Die dortige Münsterkirche befindet sich der Tradition zufolge an der Stelle eines ehemaligen Marstempels. Zweifellos sind auch die ältesten Kirchen Kölns aus den Quadern der dortigen römischen Bauten errichtet. Die Maria-Kapitolkirche steht ja, wie dies der

[1]) L. II, c. 34; M. G. t. IV, 567.

Name besagt, auf dem Grunde des römischen Kapitols. Der älteren, im dreizehnten Jahrhundert abgebrannten Domkirche daselbst soll, ebenso wie der Münsterkirche in Bonn, ein Marstempel haben weichen müssen. In ähnlicher Weise hat sich die Kirche überall in den Besitz der römischen Nachlassenschaft gesetzt und dieselbe der Kenntnis der Nachwelt entzogen. Nicht der zerstörenden Hand der alten Germanen, sondern dem religiösen Eifer der späteren Jahrhunderte ist der bei weitem größte und wertvollste Teil der antiken Bauwerke und Kunstschätze erlegen. Wohl mochten auch einzelne Private sich das herrenlose Material derselben zu nutze gezogen haben. Da aber die bürgerlichen und bäuerlichen Wohnhäuser bis zum fünfzehnten Jahrhundert hin zum weitaus größten Teile aus Holz oder Fachwerk bestanden, so konnten dieselben für die Verwendung der gewaltigen römischen Quadern nur in seltenen Fällen eine Gelegenheit bieten. Nur die Burgfesten des Adels konnten zur Benutzung des römischen Baumaterials eine Veranlassung geben. Diesen lag aber die Verwertung der römischen Warttürme und Kastellbauten viel näher, als die der römischen Kunstbauten und zwar um so mehr, als dieselben sich dort, wo es anging, unmittelbar an jene anzuschließen pflegten. In Folge dieser Nichtachtung antiker Vorbilder blieb die weltliche Baukunst in den ersten, dürftigsten Anfängen stecken, indes die kirchliche Baukunst die größten Meisterwerke schuf.

Mit der weltlichen Kunst verneinte der religiöse Geist auch die profane Aesthetik und stellte ein eigenes, aus seiner transcendenten Lehre geschöpftes Schönheitsideal auf. Das ästhetische Ideal der antiken Welt, die schöne Sinnlichkeit, erschien der transcendenten Religiosität des Mittelalters als ein Gegenstand des Hasses. Die Abneigung der altchristlichen Asketen gegen die leibliche Schönheit, welche Clemens von Alexandrien in dem Satze aussprach: „Wie das Brandmal den entlaufenen Sklaven, so verrät das blühende Antlitz die Buhlerin", wurde in derselben Schärfe vom Mittelalter wiederholt. Die Freude an der leiblichen Schönheit erschien ihrer sinnlichen Versuchungen wegen unvereinbar mit der die Verneinung der Sinnlichkeit erfordernden Nach-

folge Christi. Bernhard von Clairvaux bezeichnete die an sinnlicher Schönheit sich erfreuenden Jungfrauen als „Töchter Babylons", welche äußerlich durch prächtige Gewänder glänzten, innerlich aber verdorben seien[1]). „Wenn," lehrte Bernhard an derselben Stelle, „der Mensch sich über die Schönheit des Körpers erfreut, wird sein Herz von der Liebe des Schöpfers entfernt. Je mehr wir uns an der Bildung des Körpers ergötzen, desto mehr scheiden wir uns von der übersinnlichen Liebe." Der Karthäuserprior Guigo bemerkte in einem Briefe an seine geistlichen Brüder, daß die Schönheit des Körpers ein Gut sei, „welches die heiligen Männer mehr fliehen als wünschen"[2]). Ricardus Hampole verwarf die leibliche Schönheit mit den Worten: „Die Schönheit des Fleisches ist der Schleier des Lasters, der Zunder der Verderbnis"[3]). Die praktischen Lebensregeln der Conventualen suchten auch streng nach den schönheitsfeindlichen Grundsätzen dieser asketischen Aesthetik zu verfahren. Den Jungfrauen, welche sich Christus verlobten, wurden die Haare abgeschnitten, um ihnen den Reiz der körperlichen Schönheit möglichst zu nehmen. „Damit sie Christo, dem himmlischen Bräutigam, mehr gefallen, werden sie in Ansehung seiner Liebe in dem zerbrechlichen und verführerischen Fleische entstellt," heißt es in der um 1149 verfaßten Schrift des Mönches Hermann „von den Wundern der heiligen Maria von Laon"[4]).

Den sinnlichen Schönheitsidealen der weltlichen Kunst stellte das Mittelalter die Idealgestalten der Heiligen als den Inbegriff seiner Aesthetik entgegen. Die Hauptpersonen der christlichen Erlösung, Christus und Maria, waren die vorbildlichen Typen der mittelalterlichen Kunst. Der Unterschied der leiblichen Erscheinung, welchen Kultus und Dichtung zwischen beiden aufgestellt hatte, wurde von der bildenden Kunst sichtbar veranschaulicht.

---

[1]) De modo bene vivendi c. 9.

[2]) Ep. ad fratres de monte Dei lib. III, c. 2 in der Ausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux, Parisiis 1719, Tom. II, p. 237.

[3]) De emendatione vitae sive de regula vivendi c. 2, Ausgabe vom Jahre 1512.

[4]) K. 7.

Die Gestalt Christi war die Verneinung der körperlichen Schönheit. Auf Grund der als eine messianische Weissagung verstandenen Worte des Jesaias [1]) fand die Vorstellung eine weite Verbreitung, daß die äußere Erscheinung Christi einen häßlichen Anblick geboten habe. Die Gestalt des Erlösers war das Gegenbild zu den idealen Göttergestalten der antiken Kunst. Während die letzteren den abstrakten Begriff leiblicher Schönheit personifizierten, ohne daß die innere Empfindungswelt des Gemütes in demselben zum Ausdruck gelangte, wurde umgekehrt der ganze Wert der Idealgestalt Christi, deren von Leiden und Wunden entstellter Körper die Fülle der Gottheit barg, in die Tiefe der inneren Persönlichkeit gelegt. Der asketischen Christusgestalt gegenüber stand die Gestalt der Jungfrau Maria. Wie die religiöse Dichtung, so stellte auch die bildende Kunst die letztere als den Inbegriff weiblicher Holdseligkeit und Schönheit dar. Der leibliche Typus der Marienbilder stand also im äußersten Gegensatz zu dem Typus der Christusgestalt. Dennoch enthielt diese Idealisierung der leiblichen Erscheinung Marias keinen Widerspruch mit dem asketischen Prinzip des Mittelalters, sondern hatte vielmehr gleichfalls in dem letzteren ihren Entstehungsgrund. Denn ebenso wie die Dichtung stellte auch die bildende Kunst Maria nur deshalb als das schönste Frauenbild dar, um die körperliche und seelische Unberührtheit der Jungfrau auszudrücken. Die leibliche Anmut und Schönheit war die Rückstrahlung der inneren, von Welt und Sünde unbefleckten göttlichen Reinheit der Jungfrau. Der asketisch-übersinnliche Gedanke der mittelalterlichen Religiösität war demnach auch durchaus das bestimmende Prinzip der künstlerischen Abbildungen Marias. Beide, die Leidensgestalt Christi wie die Idealgestalt Marias, waren die künstlerischen Personifikationen der asketisch-übersinnlichen Idee.

Der transcendente Typus dieser Hauptfiguren der bildenden Kunst entwickelte sich in derselben Steigerung, wie das asketische Prinzip der religiösen Weltanschauung auf den praktischen Lebensgebieten. Bei der Abbildung des Erlösers zeigte sich diese Stei-

[1]) K. 53.

gerung des asketischen Charakters insofern, als sich die Kunst immer mehr auf die Darstellung des leidenden, insbesondere des gekreuzigten Erlösers beschränkte und in diesem den Schmerzenszug immer sichtbarer zum Ausdruck brachte. Die altchristliche Kunst hatte unter den Nachwirkungen antiker Schönheitsbegriffe den Erlöser in jugendlicher Gestalt und göttlicher Hoheit aufgefaßt, indem sie ihn als guten Hirten in seiner Lehrthätigkeit oder in seiner wunderwirkenden Allmacht Hungrige speisend, Kranke heilend, Tote erweckend, oder im Glanze seiner Göttlichkeit auf einem Thron oder der Weltkugel sitzend, umgeben von Engeln, Aposteln und Aeltesten mit dem Attribute der Herrschermacht, dem Scepter in der Hand, darstellte. Auch die Kunst der karolingisch-ottonischen Periode behandelte im Anschluß an die altchristliche Kunst mehr die Wunderthätigkeit als das Leiden des Erlösers [1]). In der folgenden Zeit aber wurde weniger der Triumph Christi über die Welt, als vielmehr das Leiden Christi zum Gegenstande der bildlichen Darstellung gewählt. Seitdem wurde mit Vorliebe der gekreuzigte Christus abgebildet. Die Kunst suchte weniger nach einem Ausdrucke für die Majestät des Göttlichen als nach einem solchen für die Sündhaftigkeit und Nichtigkeit des Irdischen. Aber auch in der bildlichen Darstellung des gekreuzigten Erlösers machte sich eine Steigerung der asketischen Auffassung geltend. Die älteren Abbildungen pflegen den Gekreuzigten darzustellen mit wagerecht ausgebreiteten Armen und offenen Augen, ohne einen Zug des Leidens zu zeigen. Die Seitenwunde ist selten angedeutet. Dadurch, daß die Füße meist auf einem vorspringenden Sockel ruhen, scheint der Körper mehr am Kreuz zu stehen, als zu hängen. Von den Marterwerkzeugen fehlt die Dornenkrone durchgehends. Statt der letzteren trägt Christus häufig, namentlich auf den Darstellungen norddeutscher Künstler, eine ausgezackte Königskrone. In einzelnen Fällen sind selbst Hände und Füße nicht mit Nägeln durchbohrt. So tritt auf den älteren Darstellungen durch die zwang- und schmerzlose Haltung des Gekreuzigten, wie durch

[1]) Vgl. A. Springer, Die deutsche Kunst im zehnten Jahrhundert, Westdeutsche Zeitschrift Jahrg. III, Heft 3.

das Auslassen der Marterwerkzeuge weniger der Schmerz des Todes als vielmehr die freiwillige Aufopferung Christi hervor. Die letztere erscheint als das leitende Motiv der Abbildungen aus der romanischen Kunstperiode. Mit dem dreizehnten Jahrhundert, seit der Entwicklung der gotischen Kunst hingegen, wird der von der Welt gewaltsam zu Tode gemarterte Erlöser zum Gegenstande der künstlerischen Darstellung. An die Stelle der Königskrone tritt die Dornenkrone. Das Haupt ist schmerzvoll zur Seite geneigt, Hände und Füße sind mit Nägeln durchbohrt. Der Körper vom Antlitz an ist mit Blut überströmt. Er ruht nicht mehr auf einem Sockel, sondern hängt in den durch Hände und Füße geschlagenen Nägeln. Der Eindruck des Schmerzes wird dadurch noch erhöht, daß der Leib ausgebogen und sehr tief an den Armen niederhängend dargestellt wird [1]). Der Gekreuzigte wurde der Welt als ein Mahnzeichen der Abtötung, als ein „Signum mortificationis", vor Augen gestellt.

Den umgekehrten Weg wie die Abbildung Christi hat die künstlerische Entwicklung des Marientypus genommen. Während der übersinnliche Charakter der Christusgestalt dadurch schärfer hervorgehoben wurde, daß man den Schmerzenszug steigerte, erzielte man dieselbe Wirkung bei der Maria durch eine Steigerung der Zartheit und Holdseligkeit ihrer Erscheinung. Die älteren, ohne technisches Geschick entworfenen Marienbilder lassen von der idealen Schönheit, welche die Dichtung der Himmelskönigin beilegte, wenig erkennen. Die altchristliche Kunst stellte Maria annähernd in dem Lebensalter dar, welches sie der Tradition zufolge erreicht hatte, als Matrone von 40—50 Jahren. Die romanische Kunst unterschied in ihren Darstellungen, soweit ihre Technik dies ermöglichte, einigermaßen die verschiedenen Lebensalter derselben. In zartester Anmut erscheint die Jungfrau auf den Darstellungen der technisch entwickelteren Kunst des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts. Die Gotik enthob Maria dem natürlichen Gesetze des Alterns und stellte sie auf allen Lebensstufen in derselben holden Jugendlichkeit dar.

[1]) Vgl. „Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters" von H. Otte, Bd. 2, S. 909 f.

Maria blieb dieselbe mädchenhafte Erscheinung bei ihrem Tode, wie bei der Verkündigung des Engels. Dieselbe Kunst also, welche den asketischen Charakter der Leidensgestalt Christi am herbsten ausdrückte, erhob Maria zu dem idealsten Typus jungfräulicher Schönheit.

In dieser Entwicklung der Leidensgestalt Christi und der Idealgestalt Marias faßte sich der allgemeine Entwicklungsgang der christlichen Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gotik zusammen, insofern derselbe auf eine immer strengere Durchführung der transcendenten Idee abzielte. Die Verleugnung der Welt war das Gesetz der bildenden Kunst, wie sie das Gesetz des Glaubens und der Wissenschaft war. Das ästhetische Ideal des Mittelalters war demnach ein ausschließlich innerliches. „Christus, der unsichtbare Bräutigam," erklärte Bernhard von Clairvaux seinen Ordensschwestern, „fragt nicht nach äußerer, sondern nach innerer Schönheit. Daher bemühe dich, Christo nicht durch die Schönheit des Fleisches, sondern des Herzens zu gefallen" [1]). Die bildende Kunst suchte nicht nach schönen Körperformen, sondern nach dem Ausdrucke der religiösen Empfindung. Auch dort, wo die Kunst schöne Formen zu bilden suchte, waren die letzteren nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel für den Ausdruck des religiösen Gedankens. Statt der sinnlichen Schönheit des Körpers wurde die innerliche Schönheit der Seele der Gegenstand der künstlerischen Abbildung. Nicht die sinnliche Harmonie der Körperformen, sondern die göttliche Harmonie der Seele war das Gesetz der bildenden Kunst. Ausgehend von diesem seelischen Schönheitsprinzip, strebte die Kunst in ihren figürlichen Abbildungen nicht nach sinnlicher Naturwahrheit. Wie das sittliche Leben suchte auch die bildende Kunst insbesondere das Nackte ängstlich zu vermeiden. In wunderlicher Weise kam die Scheu vor dem Nackten wohl im Leben zum Ausdruck. Viele christlichen Anachoreten mieden ängstlich jedes Bad, ja die Waschung der Füße, um ihren Körper nicht zu entblößen. Fromme Nonnen schauderten bei der Aussprache des Wortes Bad, weil sie bei demselben an nackte Leiber denken

[1]) De modo bene vivendi c. 9.

mußten. Der jugendliche Narziſſus war entzückt über ſeine eigene Schönheit, als er ſeinen Körper im Waſſerſpiegel erblickte [1]). Der chriſtliche Anachoret Ammon rief einen Engel herbei, der ihn über einen Fluß tragen mußte, damit er ſich nicht zu entkleiden brauchte. Das Studium des Nackten, dieſe Lebensbedingung jeder nach Naturwahrheit ſtrebenden Kunſt, erſchien dem religiöſen Geiſte des Mittelalters ebenſo ſündhaft, wie der Arzneikunde jener Zeit das anatomiſche Studium des menſchlichen Körpers. Die Malerei wie die Skulptur umgaben deshalb ihre Figuren mit einer faltenreichen, weitſchichtigen Gewandung, um die Formen des Körpers möglichſt zu verhüllen. Nicht die äußere Erſcheinung, ſondern die Tugenden der Weltverleugnung waren der eigentliche Gegenſtand der künſtleriſchen Darſtellung. Bernhard von Clairvaux beſchrieb das asketiſche Schönheitsideal der chriſtlichen Jungfrau mit Worten, welche gewiſſermaßen als eine Erläuterung zu den figürlichen Darſtellungen des Mittelalters gelten könnten. „Geliebteſte Schweſter," redete er die Conventualinnen ſeines Ordens an, „züchtige deinen Körper durch Enthaltſamkeit, faſte und enthalte dich der Speiſe. Bleich ſeien deine Wangen, nicht roth. Dein Körper ſei mager, nicht üppig, du ſollſt ſo eſſen, daß du immer hungerſt" [2]).

Entſprechend den die ſinnliche Natur verleugnenden Lebensregeln der Asketen ſtand die Figurenzeichnung der bildenden Kunſt oft in argem Widerſpruche mit der Natur. Die Figuren der karolingiſch-ottoniſchen Kunſt zeichneten ſich aus durch ihre dünnen Beine und Knöchel, ſowie durch ihre großen Füße. Auch die Haltung des Körpers, des Kopfes, der Hände und Füße wurde meiſt verzeichnet. Nicht ſelten, namentlich in der gotiſchen Kunſt, wurden die Figuren über das natürliche Maß hinaus hager und ſchlank gehalten. Selbſt auf den Siegelbildern, denen doch eine naturwahre Körperbildung weit näher lag, als den idealen Darſtellungen, liebte man über das natürliche Maß hinausgehende zarte und ſchlanke Geſtaltung. Wohl nur vereinzelt waren freilich ſolche Siegel, wie das der Gräfin Pironetta von Arnsberg aus

[1]) Ovid, Metamorph. III, 416 ff.
[2]) De modo bene vivendi c. 24.

dem Jahre 1279, sowie das der Gräfin Margaretha von Cleve[1]) vom Jahre 1315, auf welchem der Oberkörper der Figur vom Kopf bis zur Hüfte nur den dritten Teil der Körperlänge bildet. Wenn ein so auffallender Widerspruch gegen die Naturwahrheit auch immerhin selten bleiben mochte, so kam man jenen Maßverhältnissen doch wenigstens sehr nahe. Selbst auf den sitzenden Siegelfiguren suchte man den schlanken Körperbau hervorzuheben. Auf diesen Siegeln aber erreichte man den letzteren durch das umgekehrte Verfahren, dadurch also, daß man nicht wie bei den stehenden Figuren den Unterkörper, sondern den Oberkörper über das natürliche Maß hinaus in die Länge zog. Die Thronsiegel der hohen Prälaten wie die Reitersiegel der weltlichen Dynasten liefern hierfür zahlreiche Illustrationen, wie z. B. das Siegel eines Propstes Werner von St. Gereon in Köln aus dem Jahre 1267[2]), ferner das Reitersiegel der Gräfin Irmgard von der Mark aus dem Jahre 1291, auf welchem die Länge der Beine nur ein Drittel der ganzen Körperlänge beträgt[3]), ferner das Reitersiegel des Herzogs Johann II. von Lothringen-Brabant aus dem Jahre 1315[4]), welches den letzteren in knabenhafter Jugendlichkeit darstellt. Die Hagerkeit der mittelalterlichen Figurenzeichnung wird durch die lange Gewandung jenes Zeitalters wohl erhöht, jedoch keineswegs verursacht.

Diese Verzeichnung der Körperformen entsprang weniger einer technischen Ungeschicklichkeit als vielmehr jener transcendenten Aesthetik der religiösen Kunst, welche die erste Bedingung einer richtigen Zeichnung durch die Verneinung des Naturstudiums unerfüllt ließ und lediglich nach einer Vergeistigung des Materiellen strebte. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß gerade durch diese Unwahrheit der den figürlichen Abbildungen des Mittelalters eigentümliche zarte, seelenvolle Ausdruck erreicht wurde, welcher eben

[1]) An einer Urkunde des Klosters Meer, Staatsarchiv in Düsseldorf.

[2]) An einer im Düsseldorfer Staatsarchiv befindlichen Urkunde des Apostelstiftes zu Köln Nr. 281.

[3]) Vgl. die westfälischen Siegel des Mittelalters 1. Heft, 1. Abt., Taf. 10, Siegel 5.

[4]) Düsseldorfer Staatsarchiv, Heinsberg-Löwenberg, Nr. 4.

der einzige Zweck der Darstellung war. Am meisten ist die Verzeichnung der natürlichen Verhältnisse auf der einen und die seelische Vertiefung auf der anderen Seite der gotischen Kunst eigentümlich. Die figürliche Darstellung war so sehr von dem religiösen Gedanken beherrscht, daß die Persönlichkeit völlig in demselben verschwand. Eine individuelle Empfindung kam daher in den Figurenbildern wenig oder gar nicht zum Ausdruck. Wie die Geschichtsschreibung, die Legende und die dramatische Dichtung die Heiligen der Kirche in so gleichförmigen Zügen darstellten, daß dieselben nicht als individuelle Persönlichkeiten, sondern nur als allgemeine Typen des kirchlichen Systems erschienen, so lag es auch der bildenden Kunst fern, den individuellen Charakter der Persönlichkeiten scharf umrissen hervorzuheben. Vielmehr war es auch der bildenden Kunst nur darum zu thun, den religiösen Gedanken der dargestellten Handlung in seiner allgemeinsten Abstraktion zur Darstellung zu bringen. Daher pflegte die Malerei ihre Figuren nicht mit plastischer Schatten- und Lichtwirkung auszuführen, sondern in Umrissen zu zeichnen und alsdann farbig zu kolorieren, ein Verfahren, welches ihrem Zwecke vollkommen genügte und bis zum vierzehnten Jahrhundert festgehalten wurde. Die Malerei konnte sich um so mehr mit diesem Verfahren begnügen, als sie infolge ihrer religiösen Beschränkung in der klassischen Zeit des Mittelalters hauptsächlich nur Wandgemälde darstellte, welche ihrer Natur nach nur eine einfache und flache Behandlung erforderten. Außerdem fand die Kunst auch insofern eine geringere Veranlassung zu einer plastischen Durcharbeitung des Stoffes, als sie ihren Darstellungen keinen landschaftlichen oder architektonischen, sondern einen schlichten farbigen oder goldigen Hintergrund zu geben pflegte. Die Kunst fand für einen realistischen Hintergrund keine Verwendung, weil es ihr eben ausschließlich um den Ausdruck der transcendenten Beziehung ihres Gegenstandes und nicht um die Andeutung eines irdischen Zusammenhanges des letzteren zu thun war. Insofern gab der religiöse Charakter der Kunst die Veranlassung, daß der letzteren das schwierigste Problem jeder noch unentwickelten Kunst, die Darstellung der Raumtiefe, jahrhundertelang fast unbekannt blieb. Wie die plastische Charakter-

zeichnung, so wurde ferner auch die künstlerische Einheit der Darstellung dem religiösen Gedanken untergeordnet. Es kam dem Künstler mehr darauf an, den letzteren getreu nach der legendarischen oder biblischen Erzählung als in einer einheitlichen, in sich abgeschlossenen Handlung darzustellen. Wie die dramatische Dichtung in der Aufeinanderfolge der Scenen, ohne Bedacht auf die Einheit der Komposition, Handlung an Handlung reihte, um den Verlauf der heiligen Geschichte möglichst vollständig wiederzugeben, so faßte der bildende Künstler aus demselben Grunde nicht selten die verschiedensten Momente der christlichen Erlösungsgeschichte in einer einzigen Darstellung zusammen.

Die bildende Kunst behandelte eben dieselben Motive in der nämlichen Form, wie die dramatische Kunst. Wie für diese, so war auch für jene nicht die lebenswahre, plastische Charakterzeichnung, noch die Einheit der Handlung, sondern die transcendente Idee der christlichen Heilsgeschichte das oberste Gesetz der künstlerischen Darstellung. Wie die Idealgestalten der antiken Kunst allgemeine Typen der sinnlichen Schönheit darstellten, so waren die Idealgestalten der mittelalterlichen Kunst allgemeine Typen der weltverneinenden Askese. Die Figurenzeichnungen der bildenden Kunst standen daher der wirklichen Anatomie des menschlichen Körpers ebenso fern, wie die Charakterzeichnungen der dramatischen Dichtung dem wirklichen Seelenleben des Menschen.

Das transcendente Prinzip der mittelalterlichen Weltanschauung nun bildete in der Kunst ebenso wie auf den anderen Gebieten der mittelalterlichen Kultur die Grundlage der Hierarchie. Die Ausscheidung weltlicher und die ausschließliche Behandlung religiöser Stoffe hatte zur Folge, daß die bildende Kunst ebenso wie die Dichtung, vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert ausschließlich in der Hand der Kirche ruhte. Wie kein weltlicher Dichter, so wird in diesem Zeitraume auch kein weltlicher Künstler genannt. Um so mehr war es dem Klerus ermöglicht, ihr hierarchisches Ideal in der Kunst zum Ausdruck zu bringen. Am deutlichsten sprach sich jenes Verhältnis zwischen dem asketischen und dem hierarchischen Prinzip in derjenigen Kunst aus, welche in den Jahrhunderten des klassischen Mittelalters die höchste Gel-

tung hatte und deren Formenprinzip die ganze bildende Kunst beherrschte, in der Architektur.

Die erste Form der christlichen Kirche war die aus dem Altertum übernommene Basilika. Nachdem sich das Priestertum von den Laien als der besondere Träger des göttlichen Wortes geschieden und der christliche Kultus sich entwickelt hatte, wurde die antike Form der Basilika nach Maßgabe dieser neuen Verhältnisse umgebildet. Die Apsis, in welcher der Altar stand und die Geistlichkeit ihren Platz hatte, welche also das besondere Heiligtum der Kirche bildete, wurde seit der durch Konstantin den Großen gegründeten Petersbasilika in Rom von dem Langhause durch ein eingeschobenes sogenanntes Querschiff geschieden und um einige Stufen über das erstere erhöht. Diese seit Konstantin dem Großen eingeführte Basilikenform enthielt die Idee der kirchlichen Architektur in ihrer frühesten, noch unentwickelten Gestalt. Die Idee des auserwählten Priestertums hatte durch die Umwandlung des antiken Schemas zum erstenmale einen Ausdruck in der christlichen Architektur gefunden. Der romanische Kunststil führte die Entwicklung der kirchlichen Architektur in diesem Sinne fort. Die seit der Wende des zehnten und elften Jahrhunderts sich über das Abendland verbreitende asketische Sinnesrichtung, welche die weltherrschaftliche Machtstellung der Kirche begründete, führte auch zu einer glänzenderen äußeren Darstellung der Kirche, zu einer künstlerischeren Gestaltung der dem religiösen Kultus geweihten Gebäulichkeiten. Während die letzteren bisher meistenteils aus Holzbauten bestanden, wurden dieselben jetzt allmählich durch Steinbauten ersetzt und in einer neuen, selbständigen Kunstform ausgeführt. „Als das Jahr 1003 herannahte," schrieb der Cluniacensermönch Rudolf Glaber, „begann man fast auf dem ganzen Erdkreise, vorzüglich aber in Italien und Gallien, die kirchlichen Gebäude zu erneuern." — „Damals wandelten die Gläubigen fast alle Kirchen der Bischofssitze, sowie die Klöster der verschiedenen Heiligen und die kleineren Bethäuser in schönere um" [1].

[1]) Hist. lib. III, 4 bei Duchnese, Histor. Francor. script. T. IV, p. 27 und 28.

In Rom verwandte man zu diesen Zwecken das so massenhaft gebotene Material antiker Kunstbauten [1]). Auch Deutschland beteiligte sich an dieser gesteigerten Pflege der kirchlichen Architektur. Der anonyme Mönch von Hasenried erzählte mit Bezug auf die Diöcese Eichstädt, daß man unter dem Bischof Heribert, welcher in den Jahren 1022—42 regierte, zuerst angefangen habe, die alten Kirchengebäude abzubrechen und neue an deren Stelle zu setzen [2]). Konrad II. erbaute die Abteikirche zu Limburg in der Hardt, die St. Johanniskirche zu Speier. Auch wurde der Bau des Speierschen Domes unter seiner Regierung begonnen. Die neue, als romanisch bezeichnete, obwohl vorwiegend durch den deutschen Klerus ausgebildete Kunstform setzte an die Stelle der in der Basilika festgehaltenen flachen Decke allmählich das hochgezogene Gewölbe und erhöhte noch mehr als bisher die Lage des Chores. Hinter dem Altartische ferner wurde eine etwas erhöhte Steinwand aufgeführt, durch welche dieses Heiligtum noch bedeutender hervorgehoben wurde. Da der Chor der Sitz der Geistlichkeit, das Schiff aber der Sitz der Laien war, so sprach sich in dem architektonischen Verhältnisse von Chor und Langschiff das Verhältnis von Kirche und Welt noch weit deutlicher als in der altchristlichen Basilika aus. Wie der Klerus seines göttlichen Amtes wegen über der Welt erhaben war, so bildete der Chor einen von dem Schiffe der Kirche abgesonderten und dasselbe hoch überragenden Raum.

Den vollendetsten künstlerischen Ausdruck erreichte die religiöse Idee des kirchlichen Gottesstaates in der Gotik. Beide Tendenzen der Kirche wurden in der letzteren am höchsten entwickelt. Die Verneinung der materiellen Bedingungen in Stil und Technik war der leitende Gedanke der gotischen Kunst. Die letztere gewann durch ihre Raumverhältnisse und ihr Gewölbesystem den Anschein, als hätte sie das irdische Schwergewicht der Materie siegreich überwunden. Auf möglichst schmaler Grundlage suchte sie möglichst hoch hinaufzubauen. Das Gewölbesystem des gotischen Kirchen-

[1]) Arnold, De S. Emmeramo l. II, 34; M. G. IV, 567.
[2]) De episc. Eichstetens. c. 29; M. G. VII, 261.

baues scheint nicht auf den Pfeilern zu ruhen, wie in dem romanischen Bau, sondern die aufstrebende Richtung der Pfeiler in leicht geschwungener Linie fortzuführen. Dasselbe gilt von dem Spitzbogen, der gleichfalls in seiner Rundung die vertikale Richtung festhielt. Die außerordentliche Leichtigkeit der Architektur wurde durch das Bestreben nach einer möglichst hellen Beleuchtung des Innenraumes wesentlich gefördert. Man durchbrach die Wände mit so zahlreichen und hohen Fenstern, daß man die Außenmauern der Seitenschiffe mit Strebepfeilern, welche mit den Mauern des Hauptschiffes durch Strebebögen in Verbindung gesetzt wurden, stützen mußte, um die geschwächte Widerstandskraft der Mauern auf diese Weise wieder zu verstärken. Die Ausführung der sehr komplizierten Konstruktionen, welche sich aus diesem Bestreben nach möglichster Auflösung der Massen ergaben, konnte die Gotik nur durch die scharfsinnigsten mathematischen Berechnungen erzielen. Wie in der Stilform so trat dieser nach einer Durchbrechung der irdischen Bedingungen strebende Geist auch in der Technik hervor. Die gotische Kunst behandelte ihr Material in einer der Natur desselben durchaus widerstreitenden Weise, insofern die filigranartige Arbeit der Türme, das durchbrochene Maßwerk der Galerien und das feine Stabwerk der Fenster wohl der Natur des Holzes oder des Metalles, am wenigsten aber dem spröden Materiale des Steines entsprach.

Wie die asketische, so wurde auch die hierarchische Richtung der Kirche in der gotischen Kunst noch weiter als in der romanischen entwickelt. Obwohl der Chor durch den Wegfall der Krypta weniger hoch lag als in der romanischen Kirche, so wurde er dennoch bedeutungsvoller hervorgehoben. Vom Schiffe der Kirche war er durch eine Balustrade getrennt, so daß die Absonderung des Klerus von der Laienwelt trotz der geringeren Höhenlage des Chores nicht weniger als früher bestehen blieb. In der Breite und Tiefe wurde der Chor vergrößert, mit einem Umgange und einem Kapellenkranze umrahmt und durch die Glasmalereien der anliegenden Fenster mit farbigen Lichtern bestrahlt. Der Altar erhielt einen Aufsatz, der sich durch seine mächtige Größe und seinen glänzenden Schmuck als den Schwerpunkt des

Innenraumes darstellte. Das ganze System strebte nach dem Chor als seinem Zielpunkte hin.

Die Flucht von der Sinnenwelt war auch in der bildenden Kunst die Quelle der hierarchischen Macht.

So bedeutend aber der Einfluß der religiösen Idee auf die bildenden Künste war, so ging der Umfang der letzteren doch wesentlich über das enge Grenzgebiet der ersteren hinaus. Auch innerhalb der bildenden Kunst regte sich ein sichtliches Abstreben aus dem engen Kreise der religiösen Idee. Die letztere war nicht imstande, die künstlerische Schaffensthätigkeit völlig zu beherrschen, so daß auch auf dem Gebiete der bildenden Kunst ein merklicher Abstand zwischen dem Ideale und der Wirklichkeit des christlichen Gottesstaates verblieb. Auch hier war der Reiz der sinnlichen Natur zeitweilig mächtiger als die strenge Logik der weltverneinenden Idee. Während die letztere nur die Darstellung religiöser Stoffe gestattete, begehrte namentlich die an antiker Dichtung geschulte Bildung auch die Darstellung weltlicher Motive.

Zwar blieb der Umkreis der weltlichen Kunst immer ein sehr beschränkter. Die Gebiete, welche die moderne Kunst am meisten pflegt, das Landschafts- und Genrebild, blieben der ersteren völlig unbekannt. Doch hatte diese Einschränkung ihre Ursache weniger in dem Widerstande der religiösen Idee, als in den unentwickelten Kulturverhältnissen, welchen ein Bedürfnis nach einer Darstellung der landschaftlichen Natur wie der gesellschaftlichen Beziehungen noch fern liegen mußte. Das Porträtbild hingegen war der Kunst bekannt, wenn freilich auch nur in sehr beschränktem und unvollkommenem Maße. Die persönlichen Empfindungen der Lebenden zu einander oder der Lebenden zu den Toten waren zu mächtig, als daß die dem Naturstudium abgeneigte transcendente Richtung der Kunst den Wunsch nach dem Besitze eines Porträtbildes geliebter und verehrter Persönlichkeiten hätte gänzlich austilgen können. Daß das Porträtbild lediglich auf den kleinen Kreis hochstehender weltlicher oder geistlicher Persönlichkeiten beschränkt blieb, hatte seinen Grund in den gesellschaftlichen Verhältnissen der Zeit. Aber auch in dem kleinen, der Porträtkunst verbliebenen Kreise kam die letztere, allerdings vorwiegend nur aus praktischen Gründen, in

Anwendung. Die früheste und zahlreichste Anwendung fand das Porträtbild auf den Siegeln und Münzen fürstlicher Persönlichkeiten. In diesen Fällen aber hatte dasselbe weniger den Zweck, die Erinnerung an eine bestimmte Persönlichkeit zu bewahren, als vielmehr öffentlichen und wirtschaftlichen Zwecken zu dienen. Diese praktischen Zwecke der Siegel- und Münzbildnisse erklären es, daß auf denselben nicht eine lebenswahre, individuelle, sondern höchstens eine typische Aehnlichkeit erstrebt wurde. Der Künstler begnügte sich damit, den Körperwuchs, das Lebensalter, sowie den Bartwuchs der betreffenden Persönlichkeit im allgemeinen richtig wiederzugeben. Es war dem Künstler bei diesen Bildnissen überhaupt nicht darum zu thun, die Person des regierenden Königs, Fürsten oder Bischofs naturgetreu darzustellen, sondern nur den amtlichen Charakter derselben auszudrücken, da der praktische Zweck ja lediglich die Erscheinung des letzteren erforderte. Daher wurde auch bei den Siegeln, welche sich durch ihre größere Bildfläche mehr für eine ausgeführtere Darstellung eigneten als die Münzen, die amtliche Würde in feierlicher Form hervorgehoben. Eben deshalb wurden auch im elften und zwölften Jahrhundert auf den Siegeln die den antiken Münzen und Gemmen nachgebildeten Brustbilder verlassen und zuerst bei den Königs-, später auch bei den Bischofssiegeln das der Porträtierung viel ungünstigere Thronbild eingeführt. Das letztere stellte Könige und Bischöfe in ganzer Person dar, auf dem Thronsessel sitzend, ausgestattet mit den Insignien ihrer Würde, so daß die künstlerische Technik des Mittelalters gar nicht die Möglichkeit gehabt haben würde, in dem verkleinerten Kopfbilde eine Porträtähnlichkeit auszudrücken. Uebrigens würde die Absicht einer porträtähnlichen Wiedergabe der betreffenden Persönlichkeiten auf den Siegeln oder Münzen eine schon sehr entwickelte Porträtkunst vorausgesetzt haben, da die Porträtierung auf dem Metall der Siegel- und Münzstempel ungleich schwieriger gewesen sein würde als auf dem Pergament, der Holztafel oder der Kalkwand. Auch würden lebenswahre Siegel- oder Münzbilder gute Porträtzeichnungen vorausgesetzt haben, weil der Künstler das Bild selbstverständlich nicht unmittelbar nach der Natur, sondern nur nach einer Zeichnung auf das Metall

hätte übertragen können. Die einzigen Fälle, in welchen wenigstens die Möglichkeit einer individuellen Porträtbildung vorliegt, sind mehrere Siegel des Staufers Friedrich II., deren Abdrücke noch vielfach an den Urkunden des Kaisers erhalten sind. Die Gesichtsbildung zweier dieser, aus den ersten Regierungsjahren Friedrichs II. stammenden Siegel ist, soweit sich wenigstens aus den noch vorhandenen, mehr oder weniger verletzten Abdrücken erkennen läßt, von so lebenswahrer Jugendlichkeit, daß die künstlerische Ausführung derselben eine solche Annahme wohl rechtfertigen könnte. Doch stimmen diese Siegelbilder mit den Urteilen der Zeitgenossen über die äußere Erscheinung Friedrichs II. nicht wohl überein. Während einige zeitgenössische Chronisten Friedrich, wenigstens seiner Figur nach, als unansehnlich beschreiben, ohne seiner Gesichtsbildung besondere Erwähnung zu thun, stellen jene den Staufer als einen Menschen von ausgezeichneter Schönheit dar [1]). Jedenfalls lag der Kunst die Absicht, in diesen, aus praktischen Gründen angefertigten Bildnissen eine naturgetreue Abbildung zu erreichen, völlig fern, da eben der amtliche Charakter der Persönlichkeiten und nicht die letztere an und für sich der eigentliche Gegenstand der Abbildung war.

Außerdem kam das Porträt noch in den Illuminationen der Handschriften, sowie vereinzelt auch auf Glasbildern in Anwendung. Auch in diesen Fällen beschränkte sich das Porträt auf die Abbildung vornehmer Persönlichkeiten. Die Illuminationen stellen Könige, Päpste, Bischöfe, Aebte in irgend einer geschichtlichen oder frei erfundenen Handlung dar. Der Künstler beabsichtigte aber hier ebensowenig wie auf den Siegelbildern ein getreues, lebenswahres Bildnis zu geben. Die Illuminationen bestehen durchgehends in einer viel zu flüchtigen Skizzierung, als daß der Künstler nur den Gedanken an eine Porträtähnlichkeit gehabt haben könnte. Vielmehr kam es dem Maler wie dem Siegelschneider nur darauf an, die weltliche oder geistliche Hoheit der betreffenden Persönlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Im gün-

[1]) Vgl. E. Winkelmann, Philipp von Schwaben u. s. w. Bd. 2, S. 91, Anm. 1.

stigsten Falle strebte der Künstler auch hier danach, den allgemeinen Eindruck wiederzugeben, den die betreffenden Persönlichkeiten in ihm hervorgerufen hatten. In manchen Fällen wird die Abbildung nur eine völlig freie Phantasie des Künstlers gewesen sein. Auch würde das an eine naturwahre, korrekte Zeichnung nicht geübte Auge des Künstlers schwerlich imstande gewesen sein, eine menschliche Gesichtsbildung richtig aufzufassen und wiederzugeben. Ein berühmtes Beispiel dieser Illuminationen ist die aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts stammende Chronik de passagiis in terram sanctam, welche fast sämtliche hervorragende Persönlichkeiten der Kreuzfahrten in Abbildungen gibt. Die flüchtigen, mit kindlicher Hand skizzierten Umrisse beweisen aber, daß der Künstler, welcher überdies seiner Zeit nach den geschichtlich berühmten Persönlichkeiten der Kreuzzüge fern stand, an eine einigermaßen naturgetreue Porträtbildung gar nicht gedacht haben kann. Dasselbe gilt von den Aquarellzeichnungen des Codex Balduineus, welche auf Veranlassung des Erzbischofs Balduin von Trier entstanden und den Römerzug Heinrichs VII. illustrierten. Der Mangel einer naturgetreuen Charakteristik ist hier um so auffälliger, als der Künstler ein Zeitgenosse jener Ereignisse und höchst wahrscheinlich ein Augenzeuge der von ihm illustrierten Begebenheiten war.

Ganz dasselbe gilt von den Grabsteinen, welche die Verstorbenen in ganzer Figur darzustellen pflegten. Dieselben konnten nicht nach lebenswahren Porträtbildern kopiert werden, da letztere entweder gar nicht oder nur in der oben bezeichneten Form existierten. Sie konnten daher nur aus der Erinnerung, welche der Künstler von dem Verstorbenen hatte, entstanden sein und folglich ebenso wie die anderen Porträtbilder im günstigsten Falle nur eine allgemeine, typische Aehnlichkeit erreichen. Sie hatten gewissermaßen den Zweck, die den Namen und das Geschlecht des Verstorbenen angebende Inschrift des Grabsteines plastisch zu veranschaulichen.

Doch ist uns durch die St. Galler Chronik wenigstens ein Beispiel einer wirklichen, lebenswahren Porträtierung erhalten. Der Gegenstand der letzteren war die Nichte Ottos I., die schöne

Hedwig von Schwaben, welche im Auftrage des griechischen Kaisers von einem griechischen Eunuchen gemalt werden sollte. Der Künstler beabsichtigte das Bildnis getreu nach der Natur auszuführen. Er „faßte sie," wie der Chronist erzählt, „angelegentlich ins Auge, um das Bild der Jungfrau zur Uebersendung für den Herrn so ähnlich wie möglich zu malen" [1]). Die Herzogin vereitelte diese Bemühungen allerdings aus Abneigung gegen ihren griechischen Bräutigam. Doch war die Abbildung der Hedwig von Schwaben auf viele Jahrhunderte hinaus der einzig geschichtlich beglaubigte Versuch eines nach der Natur aufgenommenen Porträtbildes. Außerdem wurde dieselbe, wie bemerkt, nicht durch einen abendländischen, sondern durch einen griechischen Künstler und auf Veranlassung des griechischen Kaisers unternommen. Thietmar von Merseburg erzählt zwar auch von Kaiser Otto II., daß derselbe dem Magdeburger Domkapitel ein Buch geschenkt habe, in welchem sein und der Kaiserin Theophanu Bildnis, in Gold ausgeführt, sich befunden habe [2]). Eine nähere Auskunft über die Worte „in Gold gebildet," gab der Chronist nicht. Doch geht aus denselben jedenfalls soviel hervor, daß hier an eine eigentliche Porträtierung ebensowenig zu denken ist, als bei den Siegelbildnissen dieses Kaisers. Aus der späteren Zeit des Mittelalters sind uns freilich mehrere Bildnisse erhalten, welche den Gedanken einer genaueren Wiedergabe der betreffenden Persönlichkeiten nahe legen. Solche Bildnisse sind beispielsweise die Statue Heinrichs des Löwen, sowie sein und seiner Gattin Mathilde Grabdenkmal im Dome zu Braunschweig, der Grabstein Rudolfs von Habsburg zu Speier u. a. Daß in diesen Bildern eine wirkliche Porträtähnlichkeit erreicht worden sei, dürfte jedoch kaum anzunehmen sein, da dieselben nach dem Tode der betreffenden Persönlichkeiten und demnach zweifellos nur aus der Erinnerung angefertigt worden sind. Das Grabdenkmal Heinrichs des Löwen ist sogar wahrscheinlich erst in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts entstanden. Auch das in weißem Marmor ausgeführte Grabdenkmal

[1]) Cas. s. Galli c. 90.
[2]) M. G. III, 758.

des im Jahre 1313 verstorbenen Kaisers Heinrich VII. zu Pisa ist von individueller Lebenswahrheit. Dennoch wurde dasselbe erst mehrere Jahre nach dem Tode des Kaisers von dem Meister Tino da Camaino angefertigt, so daß, da ein wirkliches Porträtbild dem Künstler nicht vorgelegen haben wird, die Annahme einer Porträtähnlichkeit desselben sich schwerlich rechtfertigen ließe. Doch zeigen die Gesichtsbildungen dieser Bildnisse bereits ein ernstliches Naturstudium und die unverkennbare Absicht, eine individuelle Wahrheit zu erreichen, so daß dieselben also alle Vorbedingungen der Porträtkunst erfüllten und, wo sie ihren Zweck nicht völlig erreichten, dies nur aus zufälligen Gründen nicht ermöglichen konnten.

Wenn demnach die Porträtkunst im allgemeinen nur eine sehr unvollkommene war und unter der Einwirkung der den Geist der Zeit bestimmenden religiösen Idee ihre erste Lebensbedingung, die Naturwahrheit, nur in wenigen Ausnahmefällen erstrebte, so bezeugte sie doch durch ihr Vorhandensein, daß die Kunst des Mittelalters keineswegs ganz in die von der religiösen Idee gesetzten Zwecke aufging.

Wie das Interesse an einzelnen hochstehenden oder berühmten Persönlichkeiten, so war auch das Interesse an großen geschichtlichen Vorgängen zu groß, als daß die künstlerische Darstellung derselben durch die Logik der religiösen Idee gänzlich hätte ausgeschlossen werden können. Das Geschichtsbild war daher dem Mittelalter ebensowenig unbekannt, wie die Porträtkunst. Allerdings war der Einfluß des religiösen Geistes so mächtig, daß dasselbe immer eine außerordentliche Seltenheit blieb. Dennoch sind fast aus allen Jahrhunderten des Mittelalters einzelne Beispiele der historischen Kunst dem Gedächtnisse erhalten. So war Karl der Große, wie ein Freund der weltlichen Dichtung, auch ein Freund der weltlichen Malerei. Die Wände seiner Pfalzen zu Aachen und Ingelheim ließ er mit den bildlichen Darstellungen seiner großen Thaten schmücken. Der hundertsäulige Palast zu Ingelheim enthielt außer einem Cyklus bildlicher Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testamente auch eine Reihe profangeschichtlicher Abbildungen von der Zeit des Ninus bis auf Karl.

über welche Ermoldus Nigellus in seinem Lobgedicht auf Ludwig den Frommen mit überschwenglicher dichterischen Phraseologie berichtet. Auch König Heinrich I. ließ in seinem Palast zu Merseburg seinen Sieg über die Ungarn malen [1]). Die Königin Mathilde von England, die Gattin Wilhelms des Eroberers, ließ die Thaten des letzteren, die Eroberung Englands, auf einen großen, in Bajeux bestellten Teppich weben. Guido von Bologna ließ im Jahre 1177 mehrere Bilder aus dem Leben Ezelius des Stammlers malen [2]). Die Gattin König Heinrichs III. von England ließ um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ein Zimmer ihres Palastes zu Nottingham mit bildlichen Darstellungen der Thaten Alexanders des Großen ausschmücken. Eine reichere Anregung erhielt die weltliche Geschichtsmalerei durch die das Abendland so mächtig bewegenden Kreuzzüge. So ließ beispielsweise Kaiser Heinrich VI., wenn man der Dichtung des zeitgenössischen Petrus de Ebulo in diesem Punkte Glauben beimessen kann, die Wände seines Palastes außer mit Darstellungen alttestamentlicher Erzählungen auch mit einer Abbildung des Kreuzzuges seines Vaters Friedrich I. ausschmücken. Der Aufbruch des letzteren zum Kreuzzuge, der Marsch des Heeres durch einen Wald, die Zusammenkunft mit dem Könige von Ungarn, sodann mit dem griechischen Kaiser Isaak, die Belagerung von Konstantinopel, die Schlacht bei Ikonium und der Tod Friedrichs im Saleph waren die Gegenstände dieser Malereien. Da freilich der Dichter den Ort des Palastes gar nicht nennt, so kann man es allerdings bezweifeln, ob diese Bilder jemals in Wirklichkeit existiert haben [3]). Die Illuminationen der in jener Zeit angefertigten Handschriften ferner versuchten sich gleichfalls in Darstellungen der einzelnen hervorragenden Ereignisse jener Kriegsfahrten. Selbst die Glasmalerei unternahm gelegentlich wohl die Darstellung der den letzteren entnommenen Stoffe. Die

---

[1]) Otto Frising, Chron. l. VI, 18.

[2]) Verci Eccl. I, 55.

[3]) Petrus de Ebulo, herausgeg. von E. Winkelmann. Der Herausgeber erklärt diese bildlichen Darstellungen für Phantasien des Dichters.

Glasmalereien in der Kirche zu St. Denis, welche angeblich schon gegen Ende des elften Jahrhunderts angefertigt sein sollten, stellten unter anderen auch Kampfscenen zwischen den Rittern des Kreuzzugsheeres und den Sarazenen dar. Freilich stand dieser Stoff dem religiösen Gedanken der Kirche insofern sehr nahe, als jene Kämpfe ja in erster Linie im Dienste der letzteren unternommen waren.

Der weltliche Kunstsinn war so regsam, daß er sich nicht nur in weltlichen Stoffen versuchte, sondern daß er sogar weltliche Motive in die religiöse Kunst hineintrug oder religiöse Motive in weltliche umgestaltete. Die Phantasie des Künstlers überwucherte die Tradition der kirchlichen Symbolik, so daß die letztere unter den Erfindungen der ersteren fast verloren ging. Jene anfangs erwähnten seltsamen Gestalten in den Klosterräumen der Cluniacenser drängten sich auch in den künstlerischen Schmuck der Gotteshäuser hinein. Halb versteckt unter dem Blatt- und Rankenwerk der Kapitäle, der Friese und Portalbögen zeigten sich jene Unholde antiker Kunstwerke, mehrere Tierleiber, die von einem Kopfe ausgingen, sowie jene aus Menschen- und Tierleib zusammengestellten Centauren und Sirenen. Mit Affen, Kobolden und anderen nichts weniger als symbolischen Figuren wurden die Chorstühle der Kirchen verziert. Selbst für ganze Scenen aus der äsopischen Tierfabel und dem altgermanischen Tierepos fand der Witz des Künstlers eine Stelle in der ornamentalen Ausstattung der Kirche und des gottesdienstlichen Gerätes. Zwar mochten manche dieser figürlichen Darstellungen ursprünglich als religiöse Symbole gedacht sein, wie z. B. die dargestellten Jagdscenen die Bekehrung der Sünder bedeuten sollten. Doch verloren dieselben allmählich jede symbolische Beziehung, so daß sie schließlich nur als Zierformen dienten. Daß solche Darstellungen auch keineswegs immer als symbolische aufgenommen wurden, beweisen jene oben erwähnten Worte Bernhards von Clairvaux über die Kunstwerke der Cluniacenser [1]).

---

[1]) Vgl. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 2. Abt., S. 877, Anm. 4.

Wenn demnach die religiösen Stoffe auch den überwiegenden Inhalt der mittelalterlichen Kunst bildeten und die Klassizität der letzteren überhaupt nur auf ihren religiösen Schöpfungen beruhte, so nahmen die weltlichen Abschweifungen doch immerhin einen ziemlich breiten Raum ein. In jedem Falle hatte der das ganze Mittelalter durchziehende Widerstreit zwischen Jenseits und Diesseits auch in der bildenden Kunst eine tiefe Spur hinterlassen.

Schlußergebnis.

Der religiöse Geist des Mittelalters verneinte demnach grundsätzlich alle weltliche Kultur, um an ihre Stelle die göttlichen Ordnungen der kirchlichen Hierarchie zu setzen. Die Kirche war ihrer Idee nach nicht, wie sie im Unklaren über ihre eigenen Ziele wohl behauptete, die Stütze der weltlichen Bildung und der staatlichen Rechtsordnungen, sondern vielmehr die grundsätzliche Feindin derselben. Staat und Familie, weltliche Kunst und Wissenschaft hatten nur insoweit Bestand, als sie sich von der religiösen Idee der Kirche freizuhalten vermochten. Die Auflösung der bestehenden weltlichen Ordnungen und die Neugestaltung der Gesellschaft nach dem Vorbilde des idealen Gottesstaates war der sich gleichmäßig auf allen Gebieten wiederholende Grundzug der mittelalterlichen Kultur. Die letztere baute sich zu einem großartigen, alle Verhältnisse umspannenden System auf, dessen Grundgedanke, die Idee der christlichen Erlösung, bis in die kleinsten Beziehungen des menschlichen Lebens durchgeführt wurde. Aus diesem Gedanken heraus waren alle Verhältnisse des Mittelalters gestaltet. Das gesamte Gebiet der Kultur wurde in ein irdisches Gottesreich, in eine Allegorie des himmlischen Gottesreiches umgewandelt. Die Ausarbeitung dieser transcendenten Weltallegorie war der leitende Gedanke, die Idee der mittelalterlichen Geschichte. Die Kirche war in demselben Maße das Centrum der mittelalterlichen Kultur wie einst der Staat der Mittelpunkt der antiken Kultur gewesen war.

Aber dieser Gottesstaat trug seine Widerlegung in sich selbst.

Indem die Kirche der religiösen Idee gleichgestellt und als die Trägerin der göttlichen Offenbarung aufgefaßt wurde, führte die transcendente Metaphysik durch die Vermittlung der Kirche in die irdische Sinnenwelt wieder zurück. Die Kirche war der für das Gedankenbild der übersinnlichen Welt eingesetzte positive Wert. Die Idee des Gottesreiches bedeutete nichts anderes als die weltherrschaftliche Macht der Kirche. Indem also das Mittelalter auf der einen Seite von der Welt abstrebte, kehrte es auf der anderen Seite in demselben Maße zur Welt zurück. Die Verneinung der Welt war gleichbedeutend mit der Uebertragung aller weltlichen Macht auf die Kirche. Die Weltherrschaft der Kirche war der Mittelpunkt des religiösen Systems. Das Evangelium der Liebe hatte sich seit der Errichtung der Kirche in ein Lehrsystem der Herrschaft und Gewalt umgesetzt. Wie bereits am Ausgange der alten Welt, so hatte auch im Laufe des Mittelalters die kirchliche Dogmatik die edle Humanität der Sittenlehre Christi vernichtet. Die letztere hatte sich durch die Vermittlung des hierarchischen Systems in ihr völliges Gegenteil verkehrt. Hatte Christus sich einst gegen die weltlichen Begehrungen des eigenen Ich gewandt, nach außen hin aber zur Duldung und Liebe gemahnt, so kehrten seine Nachfolger die Spitze der Weltverneinung nach außen hin und erlagen eben hierdurch der größten Nachsicht gegen sich selber. Denn je mehr der religiöse Geist des Mittelalters die Welt überwand, desto mehr mußte die Kirche zur Welt werden. Die weltverneinende Idee war selber die Quelle für die Verweltlichung der Kirche. Je mehr der religiöse Geist sich einerseits von der Welt flüchtete, desto mehr mußte er andererseits in die Welt versinken. Die Verneinung auf der einen bedingte eine gleichstarke Bejahung der Welt auf der anderen Seite. Durch das Evangelium der Armut erwarb die Kirche unermeßliche Reichtümer; durch die Verneinung der geschlechtlichen Sinnlichkeit gestaltete sich die religiöse Metaphysik zu einem System der gröbsten sinnlichen Vorstellungen; durch das Evangelium des Gehorsams wurde die Kirche zu dem größten und mächtigsten Staatswesen der Zeit. In dieser Selbstzersetzung des übersinnlichen Gottesstaates lag der tragische Konflikt der mittelalterlichen Entwicklung. Der religiöse Geist des Mittel-

alters suchte dem Schwergewicht der irdischen Materie zu entfliehen und fiel eben dadurch dem Zwange derselben anheim.

Die Kirche machte von Zeit zu Zeit ernsthafte Anstrengungen sich dieser, von ihr selbst sehr wohl wahrgenommenen Verweltlichung zu erwehren. Sie lag eigentlich mit sich selbst in einem fortgesetzten Hader, indem sie eine Wirkung nicht wollte, deren Ursache sie als einen grundlegenden Glaubenssatz ihres Systems festhielt. Am meisten machten sich in diesem Ringen gegen die Verweltlichung des Klerus diejenige Macht verdient, welche die erste und leitende Stelle in dem System der Kirche behauptete, das Mönchstum. Aber gerade das letztere wurde eben deshalb, weil es sich am meisten einer asketischen Sittenstrenge befleißigte, auch am meisten von der Verweltlichung ergriffen. Seit dem zehnten Jahrhundert erstrebte das Mönchstum eine fortgesetzte Erneuerung und Verschärfung der religiösen Askese. Die seit jener Zeit sich vielfach wiederholenden Ordensreformen und Stiftungen hatten gerade in dem letzteren Zwecke ihren eigentlichen Entstehungsgrund. Aber jeder dieser Orden hatte nach einer kurzen Blütezeit einer Verfall seiner Sitten zu erleiden und veranlaßte hierdurch die Stiftung eines neuen Ordens, welcher wiederum nach kurzer Zeit demselben Schicksal erlag. Auch die strengen Sittenpredigten eines Joachim von Calabrien, der in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts das weltliche Treiben des Klerus mit der Schonungslosigkeit eines Arnold von Brescia aufdeckte, konnten die Kirche dem logischen Zwange dieser Entwicklung nicht entziehen. Denn gerade die asketische Strenge der Orden wurde die Ursache ihres materiellen Wachstumes. Die größere religiöse Heiligkeit eines Ordens war eben die Ursache, daß ihm in besonderem Maße von allen Seiten Schenkungen und Privilegien verliehen wurden, in denen die Geschenkgeber ihrerseits die von der Kirche gelehrte Selbstverleugnung bethätigen zu müssen glaubten. Mit dem Erwerb von Reichtum und Macht ging aber auch die ursprüngliche asketische Zucht verloren. Jede Ordensstiftung trug wie das Kulturſystem des Mittelalters überhaupt seine eigene Widerlegung in sich. Diese Selbstvernichtung der Askese wurde vereinzelt schon von Zeitgenossen mit voller Klar-

heit begriffen. Bernhard von Clairvaux bemerkte einst, daß die Mächtigen und Reichen die Kirchen mit Gütern überhäuften, um sich „mit dem Mammon der Ungerechtigkeit Freunde zu erwerben, von welchen sie in die ewigen Zelte aufgenommen werden möchten." Aber, fuhr er fort, „diese Fürsorge wird zu einer Versuchung des Fleisches und diejenigen, welche für sich und zugleich für andere die ewigen Wohnungen im Himmel bereiten sollten, erwerben auf Erden Haus um Haus und Acker um Acker" [1]). Der Cistercienserabt Cäsarius von Heisterbach erklärte den Verfall des Mönchstums mit den Worten: „Der religiöse Glaube war die Ursache des Reichtums, der Reichtum aber hat den Glauben untergraben" [2]). An einer anderen Stelle seiner Homilien bemerkte er, nachdem er die Verweltlichung des Mönchstums besprochen hatte: „Aus allen diesem geht hervor, daß Zucht Ueberfluß erzeugt, der Ueberfluß aber, wenn man nicht sehr auf der Hut ist, die Zucht lockert und die Lockerung der Zucht den Ueberfluß vernichtet" [3]). Ein anderer Mönch faßte die Geschichte des Klosters Prüm in einem von ihm gemalten Codex mit den kurzen Worten zusammen: „Der religiöse Glaube brachte uns die Reichtümer ein, aber die Tochter hat die Mutter verzehrt." Auch die geistlichen Ritterorden, welche die Vorkämpfer der Christenheit gegen die Ungläubigen und die berufensten Träger der kirchlichen Eroberungspolitik waren, verloren eben durch die Ausübung ihres Berufes mehr und mehr ihren geistlichen Charakter, indem sie ihre eigene politische, wirtschaftliche und militärische Machtstellung zum Mittelpunkte ihrer Thätigkeit machten. So erging es dem Johanniterorden und in nach größerem Maße dem Orden der Tempelherren. Die religiösen Zwecke wurden den Ritterorden ebenso wie den Mönchsorden zur Ursache eines reichen Güter- und Machterwerbs. Der außerordentliche Umfang dieses Besitzes zwang dieselben aber zur Befolgung einer den letzteren in erster Linie berücksichtigenden Politik,

---

[1]) Gaufridi abbatis declamationes ex Bernardo in der Ausgabe der Werke Bernhards vom Jahre 1719. Parisiis t. II, p. 301.

[2]) Homil. III, 96.

[3]) Homil. IV, 56.

also zur Entfremdung von der Kirche und ihren ursprünglichen Zwecken.

Von der Kirche selbst führte demnach kein Weg aus diesem Zirkel heraus, so sehr sie sich auch von Zeit zu Zeit um eine sittliche Reform des Klerus bemühte, da sie den Ausgangspunkt desselben, ihre Gleichstellung mit der religiösen Idee, unverrückt festhielt. Bei dieser Vorstellung von dem Wesen der Kirche mußte vielmehr jede innere Reform die Ursache einer neuen Verweltlichung werden. Eine Befreiung aus dem Zwange dieser Verhältnisse war erst von dem Augenblicke an möglich, in welchem die Ursache derselben, die Gleichstellung von Kirche und religiöser Idee, überwunden wurde. Nur von außen heraus also ließ sich der Zirkel des kirchlichen Systems lösen. Dieser von außen eingreifende Widerspruch wurde allerdings durch die Kirche selber ins Leben gerufen und zwar durch die weltlichen Machtzwecke derselben, welche auf allen Gebieten einen ziemlich gleichmäßigen Widerstand der weltlichen Interessen veranlaßten. Doch entwickelte sich derselbe nur allmählich zu einer grundsätzlichen Verneinung der Kirche. Zunächst richtete sich derselbe keineswegs gegen die theoretische Grundlage der kirchlichen Politik. Vielmehr wurde die religiöse Lehre der Kirche sowie der Charakter der letzteren als einer von Gott gestifteten Vermittlungsanstalt nicht im mindesten in Zweifel gezogen. Der gegen die weltlichen Bestrebungen der Kirche gerichtete Widerstand entbehrte deshalb zunächst eigentlich jeder logischen Begründung. Derselbe war vielmehr lediglich empirischer Natur und nur durch den Zwang der praktischen Verhältnisse veranlaßt. Das Schwergewicht der irdischen Lebensbedingungen war zu groß, als daß es hätte überwunden werden können. Auf allen Gebieten sah sich die Kirche zur Nachgiebigkeit gegen die Mächte des weltlichen Lebens gezwungen. Nirgends war das Mittelalter in der Lage, das System seiner transcendenten Weltanschauung bis zu seinen letzten logischen Folgerungen zu behaupten. Es mußte den weltlichen Staat, die Ehe, die gesellschaftlichen Stände, den wirtschaftlichen Güterbesitz, die staatliche Jurisdiktion, das wissenschaftliche Studium weltlicher Gegenstände, die weltliche Liebes- und Heldendichtung bestehen

lassen, obwohl die Logik seines Systems die völlige Beseitigung derselben forderte. Allerdings stand die Kirche in diesen Zugeständnissen keineswegs von dem Streben nach einer vollen Ausführung ihres Gottesstaates ab. Vielmehr hielt sie auf allen Gebieten die absolute Verneinung der Weltlichkeit und die völlige Auflösung derselben in das System des Gottesstaates als das ideale Ziel fest und behandelte sie alle ihre Zugeständnisse nur als die dem Zwange der Verhältnisse entsprechend bemessenen Mittel zur Erfüllung ihrer letzten Zwecke. Doch wurde der Ausbau des Systems über diesen Zustand niemals hinausgeführt. Die Kirche hat sogar um den Gewinn und die Behauptung dieses eingeschränkten Machtbesitzes unausgesetzt kämpfen müssen. Die weltlichen Mächte begnügten sich keineswegs mit den ihnen von der Kirche belassenen Gebieten. In der Theorie erkannten sie die Grenzbestimmungen der Kirche zwar an, in der Praxis aber gingen sie weit über dieselben hinaus und behaupteten ihre Interessen dem Einspruch der Kirche zum Trotz. Auch nahm der Widerstand derselben von Jahrhundert zu Jahrhundert an Umfang und Stärke zu. Und zwar steigerte sich derselben genau in dem gleichen Maße, in welchem die Verweltlichung der Kirche zunahm. Da nun die weltlichen Machtinteressen die Kirche in dem Zeitalter der Kreuzzüge mehr und mehr erfüllten, so drang der Widerstand der weltlichen Mächte allmählich von dem äußeren Umkreise in das Innere des Systems vor, bis er schließlich den Mittelpunkt des letzteren, das sakramentale Priestertum, erreichte.

Der stete Widerstreit mit sich selber, der Widerstreit zwischen der transcendenten Idee des religiösen Glaubens und den Existenzbedingungen des irdischen Lebens bildete das Charakterbild der mittelalterlichen Kultur. Das System der letzteren ist daher niemals volle Wirklichkeit geworden. Die Weltallegorie des hierarchischen Gottesstaates ist ein erhabener Torso verblieben. Keine der großen Erscheinungen des Mittelalters, weder das Kaisertum noch das Papsttum konnte eine ihrem Ideale entsprechende Verwirklichung erreichen. Das Kaisertum besaß auch in der Zeit seiner größten Machtentfaltung nur einen winzigen Bruchteil der von ihm erstrebten weltbeherrschenden Stellung. Und wenn auch

das päpſtliche Imperium das kaiſerliche an Umfang und Inhalt weit überragte, ſo blieb doch auch dieſes in unermeßlichem Abſtande von ſeinem Ziele entfernt. Die Herrſchaftsideen beider Inſtitutionen hatten ihren Grund in der weltverneinenden Idee der chriſtlichen Erlöſung und befanden ſich deshalb in einem viel zu durchgreifenden Widerſtreit mit den gegebenen Dingen, als daß eine volle Verwirklichung derſelben ſich jemals hätte erreichen laſſen.

Die Verweltlichung der Kirche war die Selbſtkritik der überſinnlichen religiöſen Idee des Chriſtentums. Die weltverneinende Idee der letzteren ſetzte ſich durch ihre eigene Steigerung in ihr Gegenteil um. Wie einſt das diesſeitige Kulturprinzip des Altertums, der nationale Staat, ſich durch ſeine höchſte Steigerung im römiſchen Weltreiche vernichtet hatte, ſo führte auch die Ueberſpannung des jenſeitigen mittelalterlichen Kulturprinzips über ſich ſelbſt hinaus zu entgegengeſetzten Beſtrebungen hin.

Vierter Teil.

Die Auflöſung des chriſtlichen Gottesſtaates.

I. Die Selbstzersetzung des asketisch-hierarchischen Systems.

In der Vollendung des asketisch-hierarchischen Systems war bereits die Ursache seiner Auflösung enthalten. Denn eben die Kreuzzüge, in welchen das System seinen höchsten Triumph feierte, führten das Mittelalter aus dem Zwange desselben hinaus. Seit den Tagen Gregors VII. hatte die Kirche zur Durchführung ihrer religiösen Ideale die Volksmassen aufgerufen, sei es, um die widerspenstigen Priester und weltlichen Großen mit Hilfe derselben ihrem Gebote zu unterwerfen, sei es, um das heilige Land den Ungläubigen zu entreißen. Vor der Hand hatte die Kirche auf diesem Wege in der That auch ihre Zwecke erreicht. Mit Hilfe des Volkes hatte sie Priester und Könige bezwungen und das heilige Land der Herrschaft des Kreuzes zurückerobert. Aber die einmal in Bewegung gesetzten Volksmassen blieben bei den ihnen von der Kirche vorgezeichneten Zielen nicht stehen. In der Ausführung der kirchlichen Zwecke hatte sich ihnen eine Welt neuer Lebensinteressen eröffnet, welche, einmal ergriffen, dauernd festgehalten wurden und das ursprünglich für die religiösen Ideale der Kirche begeisterte Volk immer weiter von der letzteren ablenkten. Denn eben die Kreuzfahrten waren es, welche das Abendland mit tausend neuen Fäden an das Diesseits verknüpften. Darum waren jene größten Errungenschaften der religiösen Askese und der hierarchischen Macht zugleich die Quelle einer neuen weltlichen Kultur, welche das System des klassischen Mittelalters zerbrach. Die weltherrschaftliche Politik der Kirche hatte eine Bereicherung

des wirtschaftlichen und geistigen Lebens zur Folge, welche den enggespannten Rahmen der asketischen Sittenlehre zersprengte. In demselben Verhältnisse aber als die abendländischen Völker mit der Weltlichkeit zusammenwuchsen, machten sie sich von dem Machtgebote der römischen Hierarchie frei. Wie sich die Kirche auf der Grundlage ihrer asketischen Sittenlehre aufgebaut hatte, so mußte ihre Macht mit dem Verfalle der letzteren auch mehr und mehr eingehen. Denn mit der Abnahme der vom Irdischen abstrebenden Religiösität wurde der Kirche die Quelle ihrer Macht entzogen. Das Ergebnis der Kreuzfahrten, durch welche die Kirche Abendland und Morgenland dem Kreuze und ihrem Machtgebote zu unterwerfen gedachte, war, daß das Papsttum seine bisherige Geltung verlor und an seine Stelle andere Mächte in den Vordergrund traten, die städtische Kultur und die weltliche Staatsgewalt. Die entscheidende Wendung in der Entwicklung des Mittelalters ging von der ersteren aus, insofern diese die wirtschaftliche Grundlage der abendländischen Kultur völlig umgestaltete.

Die weltherrschaftliche Idee des christlichen Gottesstaates hatte, indem sie die fränkischen und deutschen Könige in die Bahn einer universalen Eroberungspolitik leitete, die Auflösung des altgermanischen, freien Gemeindeverbandes und die Entstehung herrschaftlicher Verbände an Stelle desselben veranlaßt. Die Masse der Altfreien lichtete sich mehr und mehr, indem die Mehrzahl derselben freiwillig oder zwangsweise in die Dienstbarkeit der Grundherren traten und hinsichtlich ihrer Person wie ihrer Arbeit von den letzteren abhängig wurden. Die asketische Sittenlehre des christlichen Gottesstaates hatte diese Gebundenheit der Person und ihrer Arbeit an die Scholle des Grundherrn befestigt, insofern sie die Entwicklung der Geldwirtschaft verhinderte und den Ackerbau zur ausschließlichen Grundlage der Volkswirtschaft machte. Die Kreuzzüge aber riefen eine wirtschaftliche Produktion und einen handelspolitischen Verkehr hervor, welche die bisherige Naturalwirtschaft nach allen Richtungen durchbrachen. Die Kreuzzüge selber hätten sich auf Grund des alten Systems nicht durchführen lassen. Naturalien konnten sich nicht als Zahlungsmittel für die von weit herkommenden und in weite Ferne ziehenden Volksmassen eignen.

Das einzige Tauschmittel für diesen weitgreifenden Verkehr war das Geld. Als dann der kaufmännische Verkehr in die von den Kriegsheeren aufgerissenen internationalen Verbindungen hineinflutete, begann das Geld als Zahlungsmittel eine bisher ganz unbekannte Bedeutung zu gewinnen.

Um die Zeit, in welcher die Kreuzzugsbewegung ihre weiteste Ausdehnung gewonnen hatte, in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, entstand das Wechslergeschäft. Und zwar wurde das letztere zuerst in dem Lande ausgebildet, welches im Mittelpunkte des durch die Kreuzzüge erschlossenen Verkehrs mit dem Oriente gelegen war, in Italien. Das Wechslergeschäft hatte zunächst den Zweck, einen Ausgleich der so zahllosen verschiedenen und verschiedenwertigen Münzsorten zu ermöglichen, indem es den Umtausch fremder Münzen gegen die in den betreffenden Territorien gültigen vermittelte. Doch drängte der zunehmende Handelsverkehr bald auf eine Erweiterung des Wechslergeschäftes hin, indem derselbe die Wechsler veranlaßte, den Umtausch der eingezahlten Münze nicht nur an einem und demselben, sondern auch an einem fremden Platze, desgleichen auch die Auszahlung der Valuta in derselben Geldmünze, in welcher eingezahlt wurde, an einem fremden Platze zu vermitteln. Diese Zahlungsvermittlung, welche durch briefliche Geldanweisung auf den Platz hin, auf welchem das Geld gewünscht wurde, geschah, hatte insofern einen außerordentlichen Wert, als sie bei den damaligen Verkehrsverbindungen große Unkosten und Gefahren ersparte. Wenn nun das Wechslergeschäft auch an und für sich nicht wie das Zinsgeschäft in Widerstreit stand mit den religiösen Grundsätzen der Kirche, so führte es doch ebenso wie das letztere über die Naturalwirtschaft des klassischen Mittelalters hinaus, indem es das Geld in weit höherem Maße als bisher zu einem allgemeinen Tauschmittel erhob. Denselben Zweck hatten die Banken, welche gleichfalls in Italien ihren Ursprung hatten. Die durch viele Kriege erschöpfte Staatskasse hatte den Senat von Venedig im zwölften Jahrhundert genötigt, bei den Bürgern eine Zwangsanleihe zu machen. Andere italienische Städte folgten dem Beispiele der Venetianer aus gleicher Veranlassung nach. Diese Zwangsanleihen der städtischen Kommunen waren die älteste Grund-

lage der Bankinstitute. Allerdings verwarf die religiöse Theorie die Verzinsung der Depositen ebenso wie den Darlehnszins. Da aber das Staatsinteresse die Erhebung von Depositen erforderte, so mußte die strenge Logik des Systems sich fügen. Man bezeichnete den Zins als Rente und ließ die Depositengeschäfte gelten. Nachdem die Verzinsung der Zwangsanleihen sich einmal durchgesetzt hatte, erlangte schließlich auch die Verzinsung der bald nachfolgenden freiwilligen Depositen Anerkennung, indem man auch diese als Rentengeschäfte oder aber als Societätseinlagen auffaßte [1]). Das beste Zeugnis für den außerordentlich gesteigerten Geldverkehr war das auf der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts eintretende Sinken des Geldwertes, welches sich in dem auffällig starken Sinken des Zinsfußes geltend machte. Während im dreizehnten Jahrhundert der Zinsfuß durchgängig zehn Prozent betrug, war derselbe bereits im Beginne des vierzehnten Jahrhunderts im allgemeinen auf fünf Prozent herabgesunken. Niemals, weder vorher noch nachher, hat der Zinsfuß eine so außerordentliche und schnelle Herabsetzung erfahren, wie in diesem Zeitraume. Selbst die Erschütterung, welche der Zinsfuß später durch die Einfuhr des amerikanischen Goldes erlitt, kam der Zinsreduktion in jenem Zeitraume bei weitem nicht gleich.

Der Schwerpunkt der wirtschaftlichen Kultur, welcher vormals auf dem platten Lande beruht hatte, verlegte sich nunmehr ganz in die Städte. Die letzteren wurden die Mittelpunkte für die Herstellung wie für den Umsatz aller wirtschaftlichen Güter. Jene große sociale Umwälzung freilich, welche sich nach der bisherigen Ansicht während des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts in den Städten vollzogen haben sollte, nämlich das Aufsteigen des städtischen Handwerkers vom Stande der Hörigkeit zur Freiheit, hat überhaupt nicht stattgefunden, da der städtische Handwerkerstand von Anfang an frei war. Auch der Eintritt des Handwerkerstandes in das Stadtgericht war nicht erst eine Folge der größeren Machtentwicklung desselben. Vielmehr hat der Handwerkerstand von

[1]) Vgl. hierzu W. Endemann, „Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- uud Rechtslehre", Bd. 1, S. 431 ff.

Anfang an Anteil am Stadtgericht gehabt [1]). Doch blieb der mächtige Aufschwung des städtischen Gewerbes und Handels nicht ohne einen durchgreifenden Einfluß auf die socialen Verhältnisse, sowie auf die Verfassungen der Städte. Durch den starken Zuzug von auswärtigen Unfreien, welche im Schutze der städtischen Privilegien ihre Freiheit suchten, wurden die Städte, welche bisher Gärten und Felder in ihren Mauern umschlossen und demnach auch in ihrer äußeren Physiognomie einen ländlichen Charakter trugen, mehr und mehr ausgebaut und der landwirtschaftliche Betrieb aus der Stadt zurückgedrängt. Die städtischen Einwohner, welche früher durchgehends neben ihrer gewerblichen Thätigkeit auch den Ackerbau betrieben hatten, konnten sich mit dem Wachstum der Einwohnerschaft und des Verkehres ausschließlich mit gewerblicher Arbeit beschäftigen. Stadt und Land, Ackerbau und Gewerbe begannen sich nunmehr von einander zu scheiden. Es war der Anfang einer reichen industriellen Thätigkeit gemacht, welcher in der außerordentlichen Zunahme des materiellen Wohllebens eine reiche Absatzquelle fand. Die wachsende wirtschaftliche Machtstellung des Handwerkerstandes blieb sodann nicht ohne Wirkung auf die politische Verfassung. Denn dieselbe veranlaßte den Handwerkerstand, Sitz und Stimme im städtischen Rate neben den Altfreien und Patriciern zu fordern, welche Forderung im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts fast in allen Städten auf gewaltthätigem oder friedlichem Wege erreicht wurde. Persönliche Freiheit und Anteil am Stadtgericht hatte der Handwerkerstand nicht erst zu erringen brauchen; der Eintritt in den Stadtrat und die Beteiligung an der städtischen Verwaltung vollzog sich indes zum großen Teil nur unter den heftigsten Zerwürfnissen und Kämpfen mit dem städtischen Patriciat. In den zur Pflege und Sicherung des gemeinsamen Gewerbebetriebes geschlossenen Innungen, welche durch Erwerbung einer selbständigen Gerichtsbarkeit zu öffentlichen Korporationen erwuchsen, fanden die Handwerker den

[1]) Vgl. die bahnbrechenden Untersuchungen G. v. Belows in v. Sybels histor. Zeitschrift Bd. 58, 2. Heft, 1887.

festen Stützpunkt für die Wahrung ihrer gewonnenen Rechte gegenüber dem Patriciat.

Die innere Erstarkung der Städte änderte in vielen Fällen auch die äußere politische Stellung der Städte. Nicht wenigen Städten als Köln, Mainz, Worms, Speier, Straßburg, Basel, Regensburg, Lübeck und Hamburg gelang es, sich im Laufe des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts von der bischöflichen, beziehentlich landesherrlichen Gewalt gänzlich zu befreien. Ihre Ratskollegien eigneten sich die hoheitlichen Rechte der Landesherren, die Gerichtsbarkeit, das Markt-, Münz- und Zollrecht an und gelangten hierdurch in den Besitz der Reichsunmittelbarkeit. Gegenseitige Bündnisse der Städte gewährten den letzteren die Möglichkeit, sich der wachsenden Macht des Fürstentums zu erwehren und in die großen Fragen der Zeit nach Maßgabe ihrer handelspolitischen Interessen einzugreifen. Die bedeutendsten dieser Städtebünde waren der schwäbische, rheinische und hanseatische Bund, von welchen der letztere dem deutschen Handel auf lange Zeit hinaus eine beherrschende Stellung, insbesondere in den nördlichen Staaten, England, Skandinavien, Polen und Rußland errang.

Die Städtekultur hatte also ihre Grundlage in Bestrebungen, welche sich mit der Volkswirtschaft des klassischen Mittelalters in durchgreifendem Widerspruche befanden. Daher waren die Städte die natürlichen Gegner der Kirche, ihrer mönchischen Askese, wie ihrer hierarchischen Machtzwecke. Die ganze Blüte der städtischen Kultur im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert war überhaupt nur dadurch ermöglicht, daß die letztere sich von der Kirche und ihrem Lehrsystem ablöste. Nur insoweit das letztere geschah, gelangten die Städte zu Freiheit, Reichtum und Macht. Und wenn auch dieser Abfall sich nicht immer zu einem ausgesprochenen feindlichen Gegensatz gegen die Kirche zuspitzte, so wurde doch durch einen äußeren Zusammenhalt mit der letzteren der völlige Bruch mit den wirtschaftlichen Grundsätzen des asketisch-hierarchischen Systems nicht im mindesten abgeschwächt. Die Ansichten des Bürgertums über Arbeit und Eigentum, über Handels- und Geldgeschäfte standen mit den wirtschaftlichen Grundsätzen, welche sich folgerichtiger Weise aus dem Lehrsystem der Kirche ergaben, darum

in nicht geringeren Widerspruch, daß sich Laien und Klerus des letzteren nicht immer bewußt waren. Oft genug aber brach die in dem Wesen der städtischen Kultur gelegene Gegenstellung zur Kirche in offene und heftige Zerwürfnisse mit der letzteren aus. Die meiste Veranlassung zum Streit gab die geistliche Gerichtsbarkeit, indem die Städte die Zuständigkeit ihrer Gerichte für viele bisher der ersteren vorbehaltenen Fälle behaupteten. Im allgemeinen war es ihre, freilich niemals völlig erreichte Absicht, der geistlichen Gerichtsbarkeit jede Zuständigkeit in weltlichen Rechtsfragen zu entziehen und dieselbe lediglich auf die geistlichen Censuren zu beschränken. Eben deshalb setzten sie der von Seiten der geistlichen Behörden verhängten Exkommunikation oftmals einen entschlossenen Widerstand entgegen, da sie wegen der mit der Exkommunikation verbundenen bürgerlichen Rechtsfolgen den Anspruch erhoben, eine solche zuvor auf ihre Rechtmäßigkeit hin prüfen zu müssen, ehe sie dieselbe als zu Recht bestehend anerkennen wollten. Dieser Weg führte dann zu der weiteren Forderung, daß die Geistlichen in weltlichen Rechtsfragen der städtischen Gerichtsbarkeit unterworfen sein und gleich den Bürgern zu den städtischen Steuerleistungen herangezogen werden sollten. Das letztere geschah in den sächsischen Landen, insbesondere in den Hansestädten, bereits um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Auch wurde dort von den den Geistlichen zugehenden Warensendungen der übliche Eingangszoll erhoben. Dieser Umstand veranlaßte dann Kaiser Karl IV. im Jahre 1359 zu einer Konstitution, in welcher er die Belastung des Klerus bei Strafe der kaiserlichen Acht verbot [1]).

Das materielle und politische Wachstum der Städte führte ferner mit Notwendigkeit auch zu einer Erweiterung des städtischen Verwaltungskreises. Dieselbe konnte aber nur dadurch ermöglicht werden, daß solche Gebiete, welche bis dahin ausschließlich der Kirche unterstanden, der letzteren entzogen wurden. Es waren dies vor allem die Schulen, sowie die Armen- und Krankenpflege. Das Aufblühen der Gewerbe und des Handels machte ein höheres

[1]) Brem. Urkundenbuch Bd. 3, Nr. 146.

Maß von Bildung und Wissen, vor allem die Kenntnis der elementaren Disciplinen, Lesen, Schreiben und Rechnen, erforderlich. Zu diesem Zwecke wurden dann in solchen Städten, wo keine Dom-, Stifts- oder Klosterschulen bestanden, oder wo die bestehenden geistlichen Schulen dem Bedürfnisse nicht genügten, städtische Schulen errichtet. Bereits gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts entstanden solche Schulen in Dortrecht und Brüssel. Im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts waren dann alle größeren und mittleren Städte im Besitze eigener Schulen. Neben diesen städtischen Schulen entstanden auch Privatschulen, Winkel- oder Klippschulen genannt, welche freilich nicht überall die Bewilligung der städtischen Magistrate erzielten. Auch wurden bereits im vierzehnten Jahrhundert in manchen Städten, teils von den letzteren, teils von Privaten besondere Mädchenschulen eingerichtet. Die geistlichen Behörden verlangten nun zwar, daß diese neuen Schulen ihrer Aufsicht und Leitung unterstellt werden sollten. Indes gingen die Magistrate auf diese Forderung nicht ein und in den meisten Fällen gelang es ihnen auch, sich in den Besitz des Schulpatronats zu setzen. Wo letzteres nicht eintrat, erhielten sie wenigstens das Recht, die Lehrer zu ernennen oder zu präsentieren, so daß der geistlichen Behörde, beziehentlich dem sogenannten Scholaster nur das Bestätigungsrecht verblieb. In vielen Fällen übertrugen auch die Landesherren das ihnen zustehende Schulpatronat den städtischen Magistraten.

Wie die Schulen so ging auch die Armen- und Krankenpflege in die städtische Verwaltung über, sei es, daß die Städte eigene Hospitäler gründeten oder die bestehenden Hospitäler allmählich ihrer Aufsicht unterzogen. Schon im zwölften Jahrhundert entstanden in Italien städtische Hospitäler, so z. B. in den Städten Alessandria, Bologna, Mailand, Modena, Monza, Parma, Verona und vielen anderen, welche nicht mehr der Aufsicht der Bischöfe, sondern den städtischen Magistraten unterstellt wurden. Auch in Deutschland gab es vereinzelt schon im zwölften Jahrhundert von Laien begründete und verwaltete Hospitäler. In Köln wurde bei einer um die Mitte des zwölften Jahrhunderts errichteten Hospitalstiftung die Streitfrage aufgeworfen, „ob es

zweckmäßiger sei, wenn unter der Aufsicht des Abtes die Verwaltung und die Armenpflege von einem Mönche oder einem Laien geführt werde". Der Erzbischof Arnold I. entschied sich zwar für einen Mönch. Die Abtei St. Martin aber, auf deren Grund und Boden das Hospital von kölnischen Bürgern errichtet war, gab einem Laien den Vorzug. Der Erzbischof fügte sich dem Wunsche der Mönche, behielt dem Abt jedoch die Aufsicht vor [1]). Im folgenden Jahrhundert nahm die Zahl der in bürgerlicher Verwaltung stehenden Hospitäler bedeutend zu, so daß damals bereits jedes der sieben kölnischen Kirchspiele ein eigenes Hospital besaß. Ebenso gab es um diese Zeit in Passau und Ulm unter der Leitung der Magistrate stehende Hospitäler [2]). Die einzige Mitwirkung, welche den Geistlichen an diesen Hospitalstiftungen belassen wurde, war die Seelsorge für diejenigen, welche in den letzteren Aufnahme gefunden hatten. Auch der im Jahre 1254 geschlossene rheinische Landfriedensbund nahm Bedacht auf die Errichtung von städtischen Armenhäusern und die Einführung einer bürgerlichen Armenpflege [3]). Infolge dieses Ueberganges der Armen- und Krankenpflege von der Kirche auf die städtischen Verwaltungsbehörden geschah es denn auch, daß die Privaten die Ausführung ihrer zu Gunsten der Armen errichteten Schenkungen mehr und mehr den letzteren übertrugen. In Regensburg gab ein solcher Fall die Veranlassung, daß die Armenpflege auf den Rat der Stadt überging, indem der Schenkgeber in seiner Stiftungsurkunde ausdrücklich bestimmte, daß die Verwaltung des von ihm ausgesetzten Fonds niemals in geistliche Hände übergehen solle [4]).

Die andere Macht, welche ihr Wachstum aus den durch die Kreuzzüge geschaffenen Verhältnissen zog, war die weltliche Staatsgewalt. Wie schon die universale Eroberungspolitik des Kaisertums nicht die Auflösung der nationalen Einzelstaaten in den uni-

---

[1]) Lacomblet I, S. 247.

[2]) Vgl. G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege 1. Aufl., S. 279 ff.

[3]) Weizsäcker, Der rheinische Bund von 1254, Aktensammlung Nr. IV, Art. 1; Nr. XI, Art. 7.

[4]) Kriegk, „Städteleben im Mittelalter" I, 163 und 168.

versalen Gottesstaat, sondern vielmehr das Gegenteil, eine schärfere Sonderung derselben, zur Folge gehabt hatte, so war dies in noch höherem Grade die Wirkung der in viel weiteren Kreisen sich bewegenden universalen Politik des Papsttums. Gerade die Kreuzzüge, in welchen sich die christlichen Völker zu großen, gemeinsamen Unternehmungen vereinigten, haben eine kräftigere Ausbildung der nationalen und territorialen Staaten zur Folge gehabt. Während die Kreuzzüge hinsichtlich des wirtschaftlichen und handelspolitischen Verkehres weitgreifende internationale Beziehungen herstellten, veranlaßten sie hinsichtlich der staatlichen Entwicklung eine schärfere Sonderung der einzelnen Nationen von einander. Bereits gleich nach der Eroberung des heiligen Landes traten die nationalen Gegensätze unter den daselbst zurückgebliebenen Kreuzfahrern hervor. „Gottfried von Bouillon," erzählt Otto von Freising, „vermittelte zwischen den romanischen Franken und Deutschen, welche sich häufig in bitteren und gehässigen Neckereien zu streiten pflegten, da er selber an den Grenzen beider Völker aufgewachsen und beider Sprachen kundig war" [1]). Auch Ekkehard von Aura rühmte von dem Herzog, daß er es durch seine verbindlichen Formen und seine Sprachkenntnis ermöglicht habe, den gegenseitigen Neid der beiden Nationen zu beschwichtigen [2]). Als treue Waffengenossen waren der deutsche König Konrad III. und Ludwig von Frankreich im Jahre 1147 gegen die Sarazenen ausgezogen und als politische Gegner kehrten sie zwei Jahre später wieder heimwärts. Der dritte Kreuzzug, in welchem das Einheitsbewußtsein der Christenheit seinen Höhepunkt erreichte, insofern dieser Zug das ganze christliche Abendland gegen den Islam in Bewegung setzte, hat zur Verschärfung der nationalen Gegensätze am meisten beigetragen. Schon auf der Heerfahrt entzweiten sich Richard und Philipp II. August, Engländer und Franzosen. Insbesondere zeichneten sich bereits damals die Franzosen durch den herausfordernden Charakter und andererseits durch die Reizbarkeit ihres nationalen Empfindens aus. Im Lager vor Akkon hatten die Reste des deutschen Heeres,

[1]) Lib. VII, 5; M. G. t. 20, p. 250.

[2]) Hierosolymita c. 19, p. 196 f., ed. H. Hagenmeyer.

welche sich aus der nach dem plötzlichen Tode Friedrichs I. eingetretenen Katastrophe gerettet hatten, diesen nationalen Stolz der Franzosen in sehr bitterer Weise zu empfinden. Der Dichter Freidank klagte, die Welschen hätten die Deutschen verhöhnt und sie aufgefordert, sich nach Hause zu scheeren.

nû spottent s' unser z' aller zît:
si sprechent „aleiz unde rît
in dîn lant hin über mer“ [1].

Das Gedicht des „Landgrafen Ludwig des Frommen Kreuzfahrt“ enthält mehrere Einzelzüge dieser nationalen Eifersucht zwischen den vor Akkon liegenden Deutschen und Franzosen. Die letzteren, heißt es, waren neidisch auf die politische Machtstellung der ersteren,

„der Dutschen ere unlidelich
in (den Welschen) ist, sie wesen in gehaz“ [2].

Die Deutschen faßten ihrerseits infolge dieser nationalen Gegenstellung der Franzosen eine solche Abneigung gegen die letzteren, daß sie, nach der Aeußerung Freidanks, die heiligen Stätten Palästinas lieber in den Händen der Sarazenen, als in denen der Franzosen gesehen haben würden.

„Und möhten tiusche liute
daz lant gewinnen hiute,
die Walhe sint in sô gehaz
sie gunnens den heiden michels baz“ [3].

Zu derselben Zeit, in welcher das deutsche Nationalbewußtsein infolge der territorialen Staatsbildungen zerbröckelte, griff umgekehrt das französische Nationalbewußtsein über die ihm entgegenstehenden politischen Grenzen hinaus. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts gab es in Frankreich ein nationales Bewußtsein, welches den Norden und Süden, das Land der langue d'oui wie der langue d'oc umfaßte.

---

[1] Freidanks Bescheidenheit, herausgeg. von Bezzenberger 155, 7 ff.
[2] V. 7829 f.
[3] L. c. 162, 9 ff.

Ebenso wie die Kreuzzüge die nationalen Gegensätze der abendländischen Völker unter einander verschärften, erweiterten sie auch den bisherigen, zwischen der Gesamtheit derselben und dem oströmischen Reiche bestehenden Gegensatz, obschon der Kampf gegen den Islam anfänglich von beiden Seiten, von dem römischen Papste wie dem griechischen Kaiser, als ein gemeinschaftlicher geplant war. Zu der bisher bestehenden Verachtung, welche die Griechen gegen die ihnen an Bildung unterlegenen Abendländer empfanden, kam jetzt infolge der fortgesetzten Durchmärsche der Kreuzzugsheere durch das griechische Gebiet, sowie infolge der Errichtung abendländischer Herrschaften in den vormals zum griechischen Reiche gehörigen syrischen Gebieten, die Entrüstung über die ihnen widerfahrene materielle Schädigung hinzu. Diese für die Griechen teilweise zwar schmerzlichen, an sich aber durchaus notwendigen Folgen der Kreuzzüge veranlaßten die ersteren, sich zu den Krenzfahrern mehr und mehr feindlich zu verhalten, denselben möglichst große Schwierigkeiten zu bereiten, mit den Sarazenen Bündnisse gegen sie zu schließen und ihnen wiederholt in offenem Kampfe entgegenzutreten. Diese feindliche Haltung der Griechen sammelte allmählich auch im Abendlande einen glühenden Haß gegen die ersteren an, einen Haß, der sich endlich im Beginne des dreizehnten Jahrhunderts in einem Kriegszuge gegen das griechische Reich entlud und die Gründung des lateinischen Kaisertums veranlaßte. Aber auch dieses Unternehmen, deren vornehmste Aufgabe die Unterwerfung der griechischen Kirche unter die römische bezweckte, diente nicht zur Beschwichtigung, sondern vielmehr zu einer noch größeren Entflammung der nationalen Leidenschaften. Der Haß der Griechen gegen die Abendländer steigerte sich unter dem fränkischen Regimente zu solcher Hitze, daß der Kaiser Balduin dem Papste Innocenz III. schreiben konnte: „Ein Grieche betrachtet alle Lateiner nicht als Menschen, sondern als Hunde; ihr Blut zu vergießen, gilt ihm fast als verdienstlich“ [1]). Der im Jahre 1208 verstorbene Augustinermönch Wilhelm von

[1]) Vitae pontif. Roman. Muratori Script. rer. Ital. III, 536.

Newburgh schrieb[1]) über diesen Haß der Griechen gegen die Lateiner: „Es ist bekannt, daß die Griechen, obwohl sie Christen sind, die Lateiner nicht in demselben, sondern in weit höherem Maße verabscheuen, als die Sarazenen." Diesem unversöhnlichen Hasse des Griechentums mußte denn auch das lateinische Kaisertum nach kurzer Frist erliegen. Die Eroberungspolitik der römischen Kirche hatte also nur die Folge, daß die Spaltung zwischen ihr und der griechischen Kirche erweitert und die Wiedervereinigung beider, welche eine Zeitlang als nahe bevorstehend gehalten werden konnte, völlig unmöglich gemacht wurde.

Die schärfere nationale Differenzierung der christlichen Völker machte ein Zusammengehen derselben unter der Führung der römischen Kurie, wie dies in den Kreuzzügen in gewissem Maße erreicht wurde, fernerhin zur Unmöglichkeit. Wenn demnach die bewußtere Unterscheidung des einen Volkes vom anderen auch nicht eine unmittelbare Absonderung der Nationen vom päpstlichen Imperium zur Folge hatte, so wurde durch dieselbe doch der einheitliche Zusammenhang der Völker in dem Verbande des christlichen Gottesstaates vollständig aufgelöst. Die nationalen Interessen gewannen den Vorrang vor den hierarchischen Zwecken der Kirche. Daher machten sich die ersteren denn auch dort, wo die päpstlichen Herrschaftsansprüche die staatliche Ehre einer Nation gefährdeten, in einer ausgesprochenen Gegenstellung gegen die Kirche geltend.

In den Zerwürfnissen der französischen Könige mit der Kirche und dem Papsttum spielte das nationale Empfinden eine sehr bedeutende Rolle. Als König Philipp von Frankreich im Jahre 1100 von der Synode zu Poitiers gebannt wurde, warf das über die Exkommunikation empörte Volk mit Steinen nach den Bischöfen. Für den Ausgang des Streites zwischen Philipp IV. von Frankreich und Bonifacius VIII. war das nationale Ehrgefühl der Franzosen sogar entscheidend. Auf dem im Jahre 1302 berufenen ersten französischen Reichstage erklärten sich die Barone, Städte und Prälaten einmütig für den König und gegen den Papst.

[1]) Ed. Hamilton II, 32.

Im folgenden Jahre beschloß die Pariser Reichsversammlung, Bonifacius nicht mehr als Papst anerkennen zu wollen. Gestützt auf den Willen der Nation konnte der König seine Forderungen gegenüber der Kirche siegreich behaupten. Die Ausbildung der Nationalität, sowie der landesherrlichen Gewalt gewann ebenso wie die Entwicklung der städtischen Kultur nur dadurch und nur insoweit einen freien Spielraum, als das nationale Bewußtsein und die staatliche Gewalt sich von der hierarchischen Politik der Kirche ablöste.

In dem gesteigerten nationalen Bewußtsein fand die Staatsgewalt einen festen Anhalt gegen die kirchlichen Machtansprüche. Das nationale Staatsbewußtsein bildete die Grundlage der sich entwickelnden Staatsgewalt. Die letztere aber war sich ihrer Gegenstellung gegen die römische Kurie klar bewußt. Sie behauptete grundsätzlich ihre Unabhängigkeit gegenüber der letzteren. Am sichtbarsten liegt der Zusammenhang zwischen der erstarkenden monarchischen Gewalt und den Kreuzzügen in der französischen Geschichte zu Tage. Der französische Adel war infolge seiner regen Beteiligung an den Kreuzzügen verarmt, während die Städte hier ebenso wie in Deutschland wohlhabend und mächtig geworden waren. Beide Umstände, die Verarmung des Adels wie das Wachstum der Städte, kamen der Krone zu statten. Denn da die Städte auf Seiten der letzteren standen, so war es den französischen Königen möglich, das zu erreichen, was die deutschen Kaiser, durch ihre universale Eroberungspolitik behindert, nicht auszuführen vermochten, die großen Vasallen des Reiches mit Hilfe der Städte zu unterwerfen. Die Könige Philipp II. August und Ludwig IX. hatten in diesem Sinne regiert und der letztere hinterließ das Programm sterbend seinem Sohne Philipp. Ludwig empfahl dem letzteren, den Städten seine Gunst zu erhalten und sie in ihren erworbenen Freiheiten zu schützen, da, solange er die Städte auf seiner Seite habe, die Barone aus Furcht vor der Macht und dem Reichtum derselben sich hüten würden, ihm entgegen zu sein. Sehr bedeutend war ferner der Gewinn, welchen die Krone aus dem unter dem Zeichen des Kreuzes geführten Albigenserkriege zog, indem ein großer Teil des dem gebannten Grafen

Raimund VI. von Toulouse entzogenen Gebietes, welches die fruchtbarsten und reichsten Landschaften Frankreichs umschloß, in den unmittelbaren Besitz der französischen Krone fiel.

Die verstärkte Machtstellung des französischen Königtums machte sich dann auch sehr bald dem Papsttum und dem Klerus gegenüber geltend. Selbst der wegen seiner Frömmigkeit kanonisierte Ludwig IX. von Frankreich behauptete die Unabhängigkeit seiner Herrschaft vom römischen Stuhle. Er sagte, daß er von niemandem anders als von Gott und seinem Schwerte abhängig sei. Er erreichte von Alexander IV. das Zugeständnis, daß die königlichen Richter nicht mehr der Exkommunikation verfallen sein sollten, wenn sie Priester in der Ausübung eines Kapitalverbrechens verhafteten, vorausgesetzt, daß sie dieselben den geistlichen Gerichten zur Aburteilung überlieferten. Er bestand ferner darauf, daß die Exkommunikation nur dann bürgerliche Rechtsfolgen nach sich ziehen sollte, wenn die weltlichen Gerichte zuvor die Strafwürdigkeit des Exkommunizierten festgestellt hätten. Im Jahre 1268 erließ er schließlich die sogenannte pragmatische Sanktion, welche unter anderen, die geistlichen Wahlen und den geistlichen Aemterkauf betreffenden Bestimmungen, festsetzte, daß die Gelderhebungen des römischen Stuhles nur zu frommen und dringenden Zwecken und nur mit Genehmigung der Krone und der französischen Kirche stattfinden dürften. Nachdem die Krone den Klerus erst aus dem ihr gebührenden Machtkreise zurückgewiesen hatte, ging sie unter Philipp IV. einen Schritt weiter, indem sie nunmehr von der Geistlichkeit positive staatliche Leistungen und zwar die Beteiligung an der staatlichen Steuerleistung forderte. Der Streit, der über diese Forderung zwischen der französischen Krone und dem Papste Bonifacius VIII. entbrannte, endete mit der Niederlage des letzteren. Als der Papst im Jahre 1296 eine Bulle erließ, welche mit Androhung des Bannes jede Geldzahlung von Seiten der Geistlichen an Laien verbot, erließ der französische König ein Dekret, welches bei schweren Strafen jede Ausfuhr von Geld, Edelmetall, Wertpapieren, Pferden und Waffen verbot. Nachdem aber der zur Krone haltende Klerus erklärt hatte, die zum Zwecke des Krieges gegen den englischen König erhobenen Steuern tragen zu wollen,

bewilligte Bonifacius dem Könige das Recht, für dringende Staatsbedürfnisse den französischen Klerus besteuern zu dürfen. Als dann später neue Zerwürfnisse zwischen dem Könige und dem Papste entstanden und der letztere auf dem römischen Konzil vom Jahre 1302 seine berühmte Bulle „unam sanctam“ erließ, welche die Unterwerfung der staatlichen Gewalt unter die Autorität des römischen Stuhles als einen für die ewige Seligkeit erforderlichen Glaubenssatz erklärte, beschloß, wie oben bemerkt, im folgenden Jahre eine französische Reichsversammlung, Bonifacius als Papst nicht weiter anerkennen zu wollen. Schließlich ließ der König den Papst mit Hilfe der von dem letzteren verfolgten Colonnas in Anagni verhaften. Zwar wurde Bonifacius wenige Tage später befreit, doch starb er noch in demselben Jahre, nachdem er seine großen, weltherrschaftlichen Pläne hatte scheitern gesehen. Mit dem zweiten Nachfolger Bonifacius' VIII., Papst Clemens V., fielen dann die Päpste, welche über siebzig Jahre lang ihre Residenz in Avignon nahmen, ganz in die Gewalt der französischen Könige. Die ersten Folgen dieser Abhängigkeit des Papsttums waren jene beiden ungeheuerlichen Prozesse, welche das letztere auf Veranlassung Philipps IV. gegen den Templerorden und gegen Bonifacius VIII. einleiten mußte. Der erstere, welcher nur zu dem Zwecke unternommen wurde, um die Macht des Königs aus den reichen Mitteln des Ordens zu mehren, endete mit der im Jahre 1312 erfolgten Aufhebung der Templer. Der Prozeß gegen Bonifacius schloß allerdings in demselben Jahre mit der Freisprechung desselben von aller Ketzerei, jedoch nur deshalb, weil der König selber von der Verurteilung des Papstes Abstand genommen hatte.

Wesentlich anders gestaltete sich die politische Entwicklung Englands, insofern hier nicht wie in Frankreich die Macht der Krone sich mehrte, sondern vielmehr durch die im Jahre 1215 errichtete Magna Charta beschränkt wurde. Die wichtigsten Bestimmungen dieser ersten Verfassungsurkunde zielten darauf hin, den jurisdiktionellen Befugnissen der Krone gegenüber den Ständen eine Grenze zu ziehen und die Erhebung außerordentlicher Steuern an die Zustimmung des aus geistlichen und weltlichen Großen zu-

sammengesetzten großen Rates zu binden. Darum aber war der Widerstand der Staatsgewalt gegen die Kurie hier nicht geringer als in Frankreich, nur daß derselbe in England mehr noch von den Ständen als von der Krone ausging. Schon in der Magna Charta behaupteten die Magnaten der Kurie gegenüber eine selbständige Haltung, indem sie entschlossen waren, an den Bestimmungen der Urkunde auch gegen den Willen des Papstes festzuhalten und indem sie dem Könige Johann das Gelöbnis auferlegten, niemals einen päpstlichen Widerruf der Urkunde vorzubringen. Als dies dennoch geschah und der König sich rüstete, um die Autorität der Krone in der alten Weise wieder herzustellen, riefen die englischen Barone den französischen Thronerben zum König aus. Unter dem Nachfolger Johanns, König Heinrich III., wiederholte sich der Gegensatz der Stände gegen die römische Kurie in noch schärferer Form. Die Stände hielten an den zu Oxford im Jahre 1257 beschlossenen Statuten, welche die Rechte der Krone noch weiter verkürzten, trotz der Bannbulle des Papstes fest und verboten dem päpstlichen Legaten den Eintritt ins Reich. Die niedere Geistlichkeit stand auf Seiten der Magnaten. Der Widerstand des Königs und des Papstes veranlaßte den Grafen Simon Montfort, den Führer der Magnaten, sich dadurch eine breitere Unterstützung zu sichern, daß er aus dem Adel der Grafschaften und den Städten Abgeordnete berief, welche seitdem neben den weltlichen und geistlichen Magnaten die Vertretung des Landes bildeten. Allerdings konnte sich diese Spannung zwischen den Ständen einerseits, der Krone und dem Papsttume andererseits auf die Dauer nicht behaupten. Die Autorität der Krone wurde schließlich wieder hergestellt und der päpstliche Legat in London aufgenommen. Aber der letztere mußte auch den Bestimmungen der Magna Charta seine Zustimmung erteilen. Der Ausgang des Streites war also der, daß die Kurie in der Hauptsache nachgeben mußte. Unter Eduard I. nahm schließlich auch die Krone eine widerstrebende Haltung gegen die Kurie ein. Als Bonifacius VIII. der Absicht des Königs, die Schotten zur Unterwerfung zu zwingen, mit der Erklärung entgegentrat, daß Schottland ein Lehen des römischen Stuhles sei, wandte sich der König an die Stände. Die letzteren

aber erklärten im Jahre 1301, daß der Papst sich nicht in die weltlichen Angelegenheiten der Krone zu mischen habe und daß sie es der letzteren nicht gestatten würden, den Anforderungen des Papstes nachzugeben, selbst wenn dieselbe ihrerseits dazu bereit wäre. Desgleichen waren die Stände entschlossen, eine Einmischung der Kurie in das Verhältnis der Krone zu Frankreich abzuwehren. Sie forderten im Jahre 1348 den König auf, den Krieg gegen den französischen König zu führen, auch für den Fall, daß der Papst gegen denselben Einspruch erheben sollte. Als später Papst Urban V. mit Berufung auf den von König Johann geleisteten Lehnseid die Zahlung des Lehnszinses verlangte und zur Durchführung seiner Forderung mit einem gerichtlichen Verfahren drohte, erklärten die Stände, daß jenes Lehnsverhältnis ohne Beistimmung der Stände eingegangen und deshalb ungültig sei und daß sie sich einer etwaigen Erzwingung der päpstlichen Forderung einmütig mit Gewalt widersetzen würden. Jene Verbindung, welche die Krone ehemals zur Sicherung ihrer Autorität gegenüber den Ständen mit dem Papsttume geschlossen hatte, wurde seitdem dauernd gelöst. Gemeinschaftlich mit den Ständen vertrat die Krone die Interessen des Landes gegenüber der Kurie.

Auch kleinere Fürsten waren nicht mehr gewillt, die weltliche Gewalt des Papsttumes anzuerkennen. So löste sich König Pedro IV. von Aragon aus der Vasallenschaft des päpstlichen Stuhles, in welche sich einst sein Vorfahre Pedro II. freiwillig begeben hatte. Als er im Jahre 1336 von dem Erzbischof von Saragossa gekrönt werden sollte, ergriff er die Krone, um sie sich selber aufzusetzen und erklärte sodann, unter keiner Bedingung päpstlicher Vasall werden zu wollen.

Anders als in Frankreich und England vollzog sich die staatliche Entwicklung in Deutschland. Während dieselbe dort, wenngleich in verschiedenen Formen, auf eine Befestigung der nationalen Staatsgewalt abzielte, zogen in Deutschland lediglich die territorialen Mächte, die Fürsten und die Städte, einen Gewinn aus den Kreuzzügen. Innerhalb der engen Grenzen der deutschen Territorialstaaten machte sich jedoch dieselbe Erscheinung geltend, wie in den großen Nationalstaaten England und Frankreich. Auch in

jenen wurde die Lehnsverfassung des mittelalterlichen Staates beseitigt und die einheitliche Staatsgewalt wesentlich gekräftigt. Die Territorialherrschaften setzten sich ursprünglich aus einer Reihe von Bestandteilen zusammen, welche der Gewalt des Dynasten unter verschiedenen, teils öffentlichen, teils privaten Rechtstiteln unterstellt waren. Die Hoheitsansprüche der Territorialherren gründeten sich auf den Erwerb durch Erbschaft, Belehnung, Vogteischaft, Pfandschaft u. s. w. Ein einheitlicher öffentlich-rechtlicher Besitztitel hingegen mit Bezug auf diese verschiedenen Gebietsteile eignete den Territorialherren noch nicht an. Erst seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts schmolzen diese verschiedenen Besitzrechte in dem Begriffe der Landesherrschaft zusammen. Das verschiedenartige Abhängigkeitsverhältnis der Landesinsassen fand in dem Begriffe der Unterthänigkeit einen Gesamtausdruck [1]).

Einen wesentlichen Anteil an dieser Entwicklung nahmen die Landstände, welche im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts und zwar in engem Zusammenhange mit dem großen, durch die Kreuzzüge verursachten wirtschaftlichen Umschwunge in allen deutschen Territorialstaaten entstanden. Das außerordentliche Wachstum der Städte nötigte die Landesherren die letzteren bei der Forderung neuer Leistungen zu berücksichtigen. Die Vermehrung der öffentlichen Leistungen war aber um so mehr erforderlich, als das Sinken des Geldwertes, welches gerade auf der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts eintrat, sowie ferner die bedeutende Steigerung des Grundwertes die zum großen Teil aus festen Grundzinsen bestehenden Einkünfte der Landesherren erheblich minderten. In diesen landständischen Korporationen nun, welche in allen wichtigeren Fragen der Landesverwaltung, insbesondere hinsichtlich der Kriegs- und Steuerleistung von den Landesherren zu Rate gezogen wurden, gewannen die verschiedenen, zu einem und demselben Territorium gehörigen autonomen Personen und

[1]) v. Below, „Die landständische Verfassung in Jülich und Berg bis zum Jahre 1511" im 21. Bd. der Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins, Jahrg. 1885.

Körperschaften, Prälaten, Adel und Städte, zum ersten Male eine gemeinschaftliche Verbindung. Während der Zusammenhang der verschiedenen territorialen Bestandteile einer Herrschaft bisher allein darin bestanden hatte, daß dieselben dem nämlichen Landesherren untergeben waren, wuchsen sie mit der Ausbildung der landständischen Vertretung zu einem einheitlichen Territorium zusammen. Die allgemeinen Interessen der Landschaft drängten sich in den Vordergrund und wurden von den Interessen des Landesherren grundsätzlich unterschieden. Indem die Landstände das allgemeine Interesse des Landes gegenüber dem fürstlichen Familieninteresse vertraten, erhoben sie zunächst Einspruch gegen jene privatrechtliche Erbfolge der fürstlichen Familien, nach welcher das Gebiet und die Hoheitsrechte des Staates unter den nachgelassenen Erben eines Fürsten genau ebenso aufgeteilt wurden wie ein privater Güterbesitz.

Gleich im Beginn der landständischen Vertretungen erhob sich von Seiten der letzteren ein Widerspruch gegen jene Erbteilungen. Die Stände vertraten die Ansicht, daß die Töchter sowie die jüngeren Söhne in der Erbteilung mit Gütern und Renten abgefunden werden sollten, daß hingegen das Territorium selber ungeteilt auf den ältesten Sohn übergehen müsse. Die Sicherung des Landes gegen die mit den Erbteilungen verbundenen Fehden sowie die ungeschmälerte Erhaltung der erworbenen territorialstaatlichen Macht war der ausgesprochene Grund des Einspruchs der Stände. Als Eberhard von der Mark, der jüngere Sohn des im Jahre 1347 verstorbenen Grafen Adolfs II., auf einer Versammlung zu Hörde kraft seines Erbrechtes einen Teil der Grafschaft forderte, willigten die Stände ein, daß demselben von den Gütern und Einkünften der Grafschaft ein angemessener Teil überwiesen werden sollte. Hingegen schlugen sie demselben seine Forderung auf einen Teil der Grafschaft ab, indem sie erklärten [1]), „daß die Grafschaft selbst ungeteilt und in der Hand eines einzigen Grafen, dem sie Treue zu leisten verbunden wären,

[1]) Levold von Northofs Chronik der Grafen von der Mark, herausgeg. von Troß, S. 34.

verbleiben sollte". Der in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts verstorbene Bischof von Lüttich, Levold von Northof, der Verfasser der Chronik der Grafen von der Mark, richtete in der Einleitung zu der letzteren an die Landstände der Grafschaft die sehr eindringliche Mahnung, im Interesse des allgemeinen Friedens und Wohles doch stets dahin zu wirken, daß die Grafschaft ganz und ungeteilt erhalten bliebe. Die Teilung derselben müßte, wie er ausführte, eine allgemeine Friedlosigkeit im Lande hervorrufen, den Besitzstand aller gefährden, sowie die Macht des Staates zerstören. „Dann würde," sagte er wörtlich, „die Grafschaft Mark ganz und gar in nichts zerfallen und Namen und Ruhm, Kraft und Ehre verlieren, sie, die durch die bisherigen Grafen von der Mark bis auf den heutigen Tag mit höchster Sorgfalt und Arbeit vergrößert und mit Hilfe ihrer Ritter, ihrer Edelleute und ihrer anderen Unterthanen, welche ihnen kräftig und getreulich beistanden, mannhaft und tapfer verteidigt worden ist" [1]). Desgleichen erhoben die bayerischen Landstände bereits in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts Einspruch gegen die Erbteilungen des herzoglichen Hauses [2]). Auch führten die Söhne Ludwigs nach dem Tode des letzteren eine Zeitlang die Regierung des Landes gemeinsam. In den welfischen Landen wurde der erste Versuch, die Erbteilungen zu beseitigen, im Jahre 1367 von dem Herzog Magnus von Braunschweig gemacht. Derselbe erklärte in einer Urkunde aus dem genannten Jahre den Landständen gegenüber, daß in Zukunft die Lande Braunschweig und Lüneburg mit ihrem gegenwärtigen Besitzstande und allen etwaigen zukünftigen Erwerbungen ewig ungeteilt bleiben und nur unter dem Regimente eines einzigen Fürsten stehen sollten. Und zwar sollte der älteste Sohn des regierenden Fürsten der berufene Thronfolger sein [3]).

---

[1]) L. c. S. 30.

[2]) v. Lerchenfeld, „Die altbayerischen landständischen Freibriefe mit den Landesfreiheitserklärungen" S. 68.

[3]) Subendorf, Urkundenbuch zur Geschichte der Herzöge von Braunschweig-Lüneburg Bd. 3, S. 224.

Die Reichsgesetzgebung nahm den Gedanken der Unteilbarkeit des staatlichen Gebietes frühzeitig auf, indem sie im Jahre 1356 durch die goldene Bulle Karls IV. wenigstens für die weltlichen Kurfürstentümer die Unteilbarkeit des Landes und die ausschließliche Erbfolge des Erstgeborenen festsetzte.

Desgleichen suchten die Landstände jene im Mittelalter auf Seiten der Landesherren so allgemein übliche Verpfändung staatlicher Gebietsteile, welche die letzteren ebenso wie privaten Grundbesitz den Gläubigern zu ihrer Sicherheit überwies, und demgemäß sowohl einen Wechsel der Herrschaft als eine Verschuldung der Landschaft zur Folge hatte, nach Möglichkeit zu beschränken. Das aus der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts herrührende bergische Ritterrecht erwähnt eines zwischen dem Landesherrn und den Ständen abgeschlossenen Vertrages, welchem zufolge der Landesherr „dat Land van dem Berge nimmer me verkouffen noch versetten sulle, furder dan in diesem Ridderbuch geschreven steht“ [1]). Auch die bayerischen Herzöge Stephan, Friedrich und Johann verpflichteten sich in ihrer Erbteilung vom Jahre 1392 ihren Ständen gegenüber, das Land nicht mehr in Pfandschaft zu vergeben [2]).

Einen dauernden Erfolg konnten freilich diese von den Ständen ausgehenden Anregungen nicht immer erzielen. Sowohl die Erbteilungen als auch die Verpfändungen des Territorialgebietes mit ihren unausbleiblichen Streitigkeiten dauerten noch jahrhundertelang fort und verhinderten nach wie vor einen ununterbrochenen Fluß der staatlichen Entwicklung. Die Primogenitur-ordnung des Herzogs Magnus von Braunschweig-Lüneburg konnte nicht einmal für die nächste Generation eine Bedeutung erlangen, da bereits die Söhne desselben eine neue Teilung des Landes vornahmen. Im Herzogtum Bayern wie im klevischen Lande fanden noch in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts Erbteilungen statt. Der Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg ging mit einer endgültigen Erledigung dieser Fragen voran,

[1]) Archiv für die Geschichte des Niederrheins Bd. 1, S. 83.
[2]) G. v. Lerchenfeld l. c. S. 78.

indem er im Jahre 1473 jenes berühmte Hausgesetz, die sogenannte dispositio Achillea erließ, welches für den brandenburgischen Staat die Primogeniturordnung einführte und zugleich jede Verpfändung und Veräußerung von Land und Leut aufs strengste untersagte. In den welfischen Herzogtümern gab die wachsende Verschuldung des Landes im Jahre 1610 Veranlassung, die Unteilbarbeit des Landes aufs neue festzustellen. Es geschah dies in einem Vergleiche der regierenden Herzöge des welfischen Hauses, in welchem diese auf Drängen der Landstände einem von ihnen, nämlich dem Herzog Ernst II. die Regierung des Fürstentums Lüneburg übertrugen und beschlossen, daß das Fürstentum hinfort „stets und alle Zeit bei einem regierenden Fürsten unzertrennt und unabgeteilt verbleiben soll“ [1]). Aber auch dieser Erbvergleich hatte keine nachhaltige Bedeutung, da der Sohn Herzogs Ernst II., Herzog Georg, die Herzogtümer Kalenberg und Celle unter seine Söhne wieder verteilte. Erst das testamentarische Hausgesetz des Kurfürsten Ernst August vom Jahre 1692, welches freilich auch nur mit vielen Schwierigkeiten durchgesetzt werden konnte, machte diesen Erbteilungen des welfischen Hauses für immer ein Ende. In den thüringischen Staaten setzten sich die Erbteilungen sogar bis in das achtzehnte Jahrhundert fort. Es war namentlich die Mutterliebe, welche den Sieg des staatlichen Interesses gegenüber dem privatrechtlichen Interesse der regierenden Häuser so lange zu verhindern verstand. Die Gräfin Anna von Ostfriesland konnte es trotz der Testamentsbestimmung des Grafen Edzards I. vom Jahre 1512 und 1517 nicht ertragen, daß ihre jüngeren Söhne zu Gunsten des ältesten übergegangen werden sollten. Sie erreichte es denn auch, daß der Kaiser in seinem Lehnsbriefe vom Jahre 1558 ihren drei Söhnen die Grafschaft übertrug. Ließ sich doch selbst der große Kurfürst durch seine Gattin Dorothea veranlassen, in seinem im Jahre 1686 errichteten Testamente eine Teilung des Staatsgebietes zu Gunsten seiner Kinder aus zweiter Ehe zu verordnen, wenn er allerdings auch die Souveränität über die den letzteren zugewiesenen Gebiete

[1]) Jacobi, Landtagsabschiede Tl. 2, S. 57.

seinem Nachfolger in der Kurwürde vorbehielt. Gleichwohl haben die Landstände die erste Anregung zu dieser Entwicklung gegeben und insofern an dem Siege der öffentlich-rechtlichen Interessen des Staates über die privatrechtlichen Interessen der fürstlichen Familien einen erheblichen Anteil genommen.

Das partikulare Interesse der fürstlichen Familien und der Landschaften, welches einst die Einheit des Reiches zersprengt hatte, führte durch seine eigene Steigerung zu einer rückläufigen Bewegung der bisherigen staatlichen Entwicklung, indem es sich einer weiteren Zersplitterung widersetzte und das allgemeine Interesse als den leitenden Grundsatz der staatlichen Verwaltung aufstellte. Indem diese territorialen Bestrebungen die Entwicklung größerer und einheitlich geordneter Staatswesen ermöglichten, gaben sie schließlich die Veranlassung zu einer neuen staatlichen Gestaltung des Deutschen Reiches.

Die erstarkende landesherrliche Gewalt geriet dann bald in dieselben Zerwürfnisse mit der Hierarchie wie in den großen Staaten die Krone. Auch jene machte ihre Jurisdiktion unabhängig von dem geistlichen Richter, indem sie die Verhängung der bisher mit der kirchlichen Exkommunikation verbundenen Rechtsfolgen verweigerte. Sie erkannte ferner das seit Alters her bestehende Asylrecht der Kirchen und Kirchhöfe nicht mehr an, indem sie die zu den letzteren flüchtig gewordenen Verbrecher trotz des Einspruchs der geistlichen Behörden verhaften ließ. Auch setzte die landesherrliche Gewalt wohl ähnlich wie Philipp IV. von Frankreich den von Seiten der römischen Kurie ausgeschriebenen Steuern ein Verbot entgegen, wie dies beispielsweise von Herzog Stephan dem Aelteren von Bayern im Jahre 1367 geschah. Der Herzog von Berg erwirkte im Jahre 1401 vom Papste Bonifacius IX. eine Bulle, welche seine Unterthanen in allen bürgerlichen und peinlichen Streitsachen von den geistlichen Gerichten befreite. Die Staatsgewalt erweiterte ferner ihre Jurisdiktion, indem sie derselben solche Rechtsverhältnisse unterstellte, für welche das geistliche Gericht seine ausschließliche Zuständigkeit behauptete, Testamentssachen und fromme Stiftungen, sowie das Schulwesen und die Armenpflege. Zwar nahm Kaiser Karl IV. durch eine Konstitution

vom Jahre 1359 die Geistlichkeit, ihre Güter und Gerichtsbarkeit gegen diese Bestrebungen der staatlichen Gewalten in Schutz, ohne jedoch den letzteren wehren zu können. Die Landesherren griffen sogar in die inneren Angelegenheiten der Kirche ein, indem sie die Besetzung geistlicher Stellen in Anspruch nahmen und Visitationen der Klöster anordneten. Die staatliche Verwaltung hatte demnach einen ungleich größeren Wirkungskreis gewonnen, als sie ehemals besessen hatte. Während dieselbe sich vormals im wesentlichen auf militärische Aufgaben und eine sehr eng bemessene jurisdictionelle Thätigkeit beschränkt hatte, zog sie jetzt auch die bisher der Kirche vorbehaltenen Rechtsverhältnisse und kulturellen Zwecke an sich. Alle Interessen des allgemeinen Wohles fielen allmählich in den Bereich der staatlichen Verwaltung. Die mit der größeren Ausdehnung des staatlichen Geschäftskreises wachsenden Schwierigkeiten der Verwaltung veranlaßten dann im sechzehnten Jahrhundert eine einheitlichere, systematischere Gestaltung der letzteren. Das Finanz-, Gerichts-, Kriegs- und Polizeiwesen wurden neu geordnet insbesondere dadurch, daß ein Centralorgan der Verwaltung errichtet, oder daß der Geschäftskreis der bereits bestehenden Centralorgane über den ganzen Umfang des betreffenden Verwaltungsgebietes ausgedehnt wurde. Desgleichen wurden Handel und Gewerbe durch allgemeine Verordnungen geregelt. Jene Lehre des Mittelalters, der zufolge der Staat das materielle, die Kirche aber das geistige Prinzip vertrat, welche auch jahrhundertelang den thatsächlichen Verhältnissen im ganzen entsprochen hatte, war längst hinfällig geworden.

Die Wissenschaft kam diesen Bestrebungen der Staatsgewalten zur Hülfe. Während des vierzehnten Jahrhunderts entstand die sogenannte organische Staatstheorie, welche die staatliche Ordnung in Parallele stellte mit dem beseelten Organismus. Die Theorie wollte mit diesem Vergleiche die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche, den einheitlichen Zusammenhang der staatlichen Verwaltung und die politischen Rechte des Volkes erweisen. In allen drei Punkten stand diese Theorie demnach in Widerstreit mit den Staatsverfassungen des klassischen Mittelalters. Der erste Punkt widerstritt der gottesstaatlichen Idee, der zweite der Anarchie

des Lehnsstaates und der dritte den bestehenden Abhängigkeitsverhältnissen der unteren Stände. Was den ersten Punkt anlangte, so wurde der Kirche in dieser Theorie kein Organ übrig gelassen, dem sie sich hätte vergleichen können. Schon früher war der Staat wohl mit dem körperlichen Organismus verglichen worden. So bezeichnete beispielsweise Johannes von Salisbury in seiner Schrift Polycraticus [1]) den Fürsten als das Haupt, den Senat als das Herz, die Richter und Verwaltungsbeamte als die Augen, Ohren und Zunge, die Krieger als die Hände des Körpers u. s. w. Die Füße verblieben für die Bauern. Aber der leitende Gesichtspunkt dieses Vergleiches war die Absicht, die Lehre von der Unterordnung des Staates unter die Kirche zu erweisen. Denn die Seele des Staatskörpers war, wie er diesem Vergleiche voranstellte, das Priestertum. Nach der Theorie des vierzehnten Jahrhunderts aber trug der Staat die Seele in sich selbst. Der einheitliche Wille der Gesamtheit war nach Marsilius von Padua die Seele desselben [2]). Von diesem Mittelpunkte aus, erklärte er, strömt die den Staat belebende Wärme aus wie von dem Herzen das Leben und die Wärme des Körpers. Desgleichen verglich der im Jahre 1331 verstorbene Abt Engelbert von Volkersdorf die leitende Gewalt des Staates mit der Seele des Körpers. Der Schwerpunkt der Theorie aber lag in der Aufstellung eines idealen Vorbildes hinsichtlich der inneren Ordnung des Staates.

Der Staat in seiner Gesamtheit, lehrte sie, bildet einen organischen Körper. Der Regent ist das Haupt oder das Herz, die Behörden und Unterthanen sind die Glieder des Körpers. Jeder Teil des Staates hat ebenso wie jedes Glied des Körpers seine besondere Aufgabe und Bedeutung. Alle diese verschiedenartigen Funktionen der einzelnen Teile aber dienen wie die einzelnen Glieder des Körpers nur dazu, um die Lebenszwecke des Ganzen zu erfüllen. Der Staat ist wie der Organismus von einer einzigen, alles durchdringenden Vernunft beseelt. Von dieser centralen Vernunft geht alle Thätigkeit des Staates aus, wie alle Thätigkeit

[1]) L. 5, c. 2.

[2]) Defensor pacis I, 15.

des Körpers von dem individuellen menschlichen Willen. Jede Störung in diesem harmonischen Zusammenwirken des Ganzen ist wie die Störung in den Funktionen des körperlichen Organismus, eine Krankheit, welche durch Anwendung besonderer Heilmittel gehoben werden muß. Nikolaus von Cues verglich den Kaiser mit dem Haupte des Körpers, den geheimen Rat mit den Zähnen, den großen Rat mit dem Magen, das Richterkollegium mit der Leber, die festen Formen des Staates mit dem Knochengerüst, die Gesellschaft mit dem Fleische und die Gesetze mit den Nerven [1]).

So geschmacklos diese, auf die aristotelische Staatslehre zurückgehenden Ausführungen im einzelnen auch waren, so hatten sie doch insofern einen praktischen Wert, als sie den unvollkommenen bestehenden Staatsordnungen ein sehr verständliches Vorbild entgegenstellten. Dem letzteren konnte nur das feste Gefüge des Beamtenstaates entsprechen, dem ja auch die thatsächlichen Verhältnisse immer mehr entgegengingen. Indem nun die Theorie den Schwerpunkt und die Seele des Staates in die Gesamtheit der Bürger legte, mußte sich folgerichtig auch der Monarch der letzteren unterordnen. Der Monarch war, wenn auch das vornehmste Glied, so doch jedenfalls nur ein Glied in dem Organismus des Staates. Die Theorie führte also in demselben Maße, als sie eine einheitliche Gestaltung des Staates entwarf, zu einem freiheitlichen Verfassungssystem hin. Fürst und Volk sollten zusammenwirken an den großen Aufgaben des Staatslebens. Das Volk hatte die beschließende, der Fürst die ausübende Gewalt. Das Volk war dieser Theorie zufolge der eigentliche Souverän. Das Volk ist nach Marsilius von Padua der eigentliche Gesetzgeber. Ihm steht das Recht zu, den Herrscher einzusetzen, zu korrigieren und wieder abzusetzen. Ebenso lehrte der im Jahre 1387 verstorbene Johannes Wycliffe. „Das Volk kann," wie er sagte, „nach seinem Ermessen die verbrecherischen (delinquentes) Herren zurechtweisen." Nikolaus von Cues leitete zwar die irdische Herrschergewalt von

[1]) De concord. cathol. I, c. 10, 14—17 und III, c. 41; vgl. über diese Theorie die sehr eingehende Darstellung bei O. Gierke, „Das deutsche Genossenschaftsrecht", 3. Bd., S. 510 ff.

Gott ab, doch nur insofern dieselbe durch den von Gott inspirierten Gesamtwillen des Volkes eingesetzt werde. Auf den Volkswillen führte also auch er die Gesetzgebung und Verwaltung des Staates zurück [1]). Das Volk ist „größer als der Fürst," lehrte Leopold von Babenberg. Die organische Staatslehre war die wissenschaftliche Begründung der ständischen Staatsverfassung, welche sich im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts fast in allen europäischen Staaten einführten.

Die Städte und die Staatsgewalten kamen also darin überein, daß sie das asketisch-hierarchische System des Mittelalters in gleichem Maße durchbrachen, obwohl beide in ihren Grundlagen und Zielen bis zur Gegensätzlichkeit voneinander verschieden waren. Die Staatsgewalten beruhten auf dem Gehorsamszwang der Unterthanen, die Städte auf dem zu gemeinsamer Thätigkeit und Erwerb geschlossenen Genossenschaftsverbande. Königtum, beziehentlich Fürstentum und Städte bildeten daher auf mehrere Jahrhunderte hinaus die beiden Pole der staatlichen Entwicklung. Aus dem freundlichen und feindlichen Zusammenwirken dieser beiden Mächte haben sich die Anfänge des modernen Staates entwickelt. Der staatliche Beruf der ersteren beruhte in der Zusammenfassung der verschiedenen Stände zu einem einheitlichen Verbande und in der Ausbildung der staatlichen Macht, der des anderen in der Durchbildung der inneren Verwaltung, der Begründung eines einheitlichen Staatshaushaltes. Die Städte konnten ihre anfängliche politische und handelspolitische Macht zwar auf die Dauer nicht behaupten. Die Niederlage des schwäbischen Städtebundes bei Döffingen, Worms und Eschborn im Jahre 1388 hatte den Sieg der fürstlichen Landesherrschaft zur Folge. Die kurzsichtige Handelspolitik der Hansa und die durch dieselbe veranlaßten auswärtigen Kriege der letzteren mit dem Herzog Karl dem Kühnen von Burgund, den skandinavischen Staaten, England und den Städten des Ostens erschütterten die Macht dieses Bundes schon im fünfzehnten Jahrhundert. Die Lebenskraft des städtischen Handwerks und Gewerbebetriebes er-

[1]) De concord. cathol. II, c. 12—13; III, c. 4 und 41.

starrte dann in den folgenden Jahrhunderten durch die Abschließung der Zünfte zu privilegierten Korporationen. Aber hinsichtlich der inneren Verwaltung, des Schulwesens, der Armen- und Krankenpflege, der Besteuerung, der Markt- und Polizeiordnung sind die Städte das Vorbild des modernen Staates gewesen. Beide, Städte und Staatsgewalten, waren ihrem Ursprunge wie ihren Zwecken nach die grundsätzlichen Gegner der gottesstaatlichen Idee der mittelalterlichen Kirche.

II. Die religiöse und kirchliche Reform.

Von allen Seiten also drängten die weltlichen Mächte darauf hin, der Kirche ihre bisherigen Machtbefugnisse zu entreißen und dieselbe auf ihre lehramtliche Thätigkeit einzuschränken. Aber der durch die Eroberungspolitik der Kirche einmal entfesselte Strom blieb bei diesem Ziele nicht stehen. Er begnügte sich nicht damit, die Kirche aus dem Umkreise der weltlichen Interessen hinaus zu drängen, sondern flutete dem zurückgeworfenen Gegner in sein eigenstes Heiligtum nach. Von der kirchlichen Wissenschaft erhielt dieses Vordrängen des Laientums in die Sphäre der religiösen Glaubensfragen seine erste Anregung und verbreitete sich alsdann mit immer größerer Wucht bis in die untersten Schichten des Volkes.

Die Scholastik war in dem Bestreben, die vernunftgemäße Beweisführung für die Wahrheit der christlichen Lehren und die göttliche Autorität der Kirche zu gewinnen, durch die nominalistische Theorie zu der Erkenntnis gekommen, daß die göttlichen Dinge dem menschlichen Verstande unbeweisbar seien. Der Nominalismus war zu diesem Schluß, welcher die bisherige Philosophie ihrem Grundgedanken nach als verfehlt hinstellte, durch eine Fortbildung der aristotelischen Erkenntnistheorie gelangt. Der aristotelische Realismus hatte die Universalien als Abstraktionen des menschlichen Verstandes bezeichnet, in welchen das den Einzelwesen zu Grunde liegende allgemeine Wesen zusammengefaßt werde. Er war also der Ansicht, daß die allgemeinen Arten zwar keine an und für

sich bestehende Wirklichkeit hätten, wie der platonische Realismus behauptet hatte, daß dieselben aber, wie der Ausdruck lautet, in re, das heißt in den Einzelwesen selber, existent seien. Der Nominalismus verneinte die letztere Annahme und bezeichnete die Universalien als völlig existenzlose, subjektive Begriffe des menschlichen Denkens, als flatum vocis, wie seine Gegner sich ausdrückten. Indem nun der Nominalismus das allgemeine Sein von den Dingen völlig ausschied, beseitigte er dadurch jede unmittelbare Verbindung des Urgrundes der Dinge, der Gottheit, mit der sinnlichen Körperwelt und erhob die erstere zur absoluten Transcendenz. In der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt gipfelte also die nominalistische Theorie ebenso wie die realistische.

Schon Thomas von Aquino hatte aus dem übernatürlichen Charakter der göttlichen Offenbarung die Unbeweisbarkeit derselben für die menschliche Vernunft gefolgert und gab dadurch die erste Anregung zu der Auflösung der zwischen Glaube und Vernunft bestehenden Harmonie und zur Abtrennung der Wissenschaft von der Theologie. Der Nominalismus, der den Gegensatz zwischen Gott und Welt am weitesten spannte, erweiterte das von Thomas von Aquino gelockerte Verhältnis von Glaube und Vernunft zu einem vollständigen Bruch. Der im Jahre 1308 verstorbene Franziskaner Duns Scotus, dessen Philosophie den Uebergang vom aristotelischen Realismus zum Nominalismus bildete, war es, der den Riß zwischen Glaube und Vernunft weiter führte. Die schöpferische Thätigkeit Gottes, lehrte er, ist eine absolut freie. Es gibt kein Verhältnis der Notwendigkeit zwischen Gott und der Welt. Gott ist an die von ihm gesetzte Ordnung nicht gebunden. Er kann derselben auch nach seiner Willkür entgegen handeln. Da also die Macht Gottes absolut frei wirkt, so ist dieselbe, wie er folgerte, dem menschlichen Verstande auch unerkennbar. Die Allmacht Gottes ist ein Gegenstand des Glaubens, aber nicht der Vernunfterkenntnis. Ebenso bestritt Duns Scotus die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Auch diese ist, wie er lehrte, nur eine Glaubens-, nicht aber eine Vernunftwahrheit. Die Vernunft kann überhaupt die Glaubenswahrheiten

nicht beweisen. Der Provenzale Franzikus von Mayronis, ein Schüler des Duns Scotus, der im Jahre 1325 starb, entwickelte das System seines Lehrers weiter. Er behauptete, daß die allgemeinen Ideen der Dinge ihren Ursprung gar nicht in dem Wesen Gottes hätten. „Gott ist zwar," lehrte er, „das Vorbild der Wesenheiten, und in Gott sind diese Vorbilder; doch aber muß man nicht glauben, daß diese Wesenheiten deshalb so beschaffen sind, weil sie von Gott vorgebildet sind" [1]). Vielmehr sind dieselben umgekehrt deshalb in Gott so vorgebildet, weil sie eine solche Beschaffenheit haben. Die allgemeinen Ideen waren also der Bestimmungsgrund für die schöpferische Thätigkeit Gottes. Als die einzige Verbindung zwischen Gott und Welt blieb sonach nur der äußere Willensakt Gottes bestehen, der die bereits gegebenen Ideen der Dinge in die körperliche Wirklichkeit rief. Ihrem inneren Wesen nach würde die Welt, der Lehre des Mayronis zufolge, auch ohne Gott bestehen können.

Da nun bei dieser völligen Geschiedenheit des Uebernatürlichen und Natürlichen die göttlichen Wahrheiten für die menschliche Vernunft nicht begreiflich sein konnten, so wurde folgerichtig die letztere lediglich auf die Erkenntnis der sinnlichen Dinge, die Wahrheitsbeweise der religiösen Glaubenslehren aber auf die innere, subjektive Erfahrung verwiesen. Die Wege der Wissenschaft und des Glaubens gingen seitdem weit auseinander. Die verschiedenen Methoden der wissenschaftlichen und der religiösen Erkenntnis wurden zum erstenmale von dem um das Jahr 1292 verstorbenen Engländer Roger Bacon entwickelt. Freilich hielt Bacon an den Traditionen seines Zeitalters fest, insofern er die Theologie als den eigentlichen Zweck der Wissenschaften bezeichnete. Insofern er aber die Unsicherheit der deductiven Erkenntnis nachzuweisen und an ihre Stelle das inductive Verfahren einzuführen suchte, nahm er wenigstens für die Methode der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis eine selbständige Stellung in Anspruch. „Es gibt," sagte er, „zwei Arten der Erkenntnis, die, welche durch den Beweis und die, welche durch die Erfahrung gewonnen wird. Die

[1]) In libr. sentent. I, dist. 42, qu. 3.

Demonstration läßt uns zwar die Wahrheit eines Satzes durch Schlußfolgerungen beweisen, doch gewährt sie keine Gewißheit und entfernt nicht den Zweifel, so daß der Geist in der Anschauung der Wahrheit ausruhen könnte, wenn sie die letztere nicht auf dem Wege der Erfahrung findet. — Ohne Erfahrung kann man nichts genügend wissen“ [1]). Die Erfahrung allein „ist die Herrin der spekulativen Wissenschaften“. Neben diese äußere Erfahrung stellte er die innere Erfahrung, welche durch göttliche Erleuchtung gewonnen werde, als den anderen Weg der Wahrheitserkenntnis hin. Zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit ist, wie er sagte, der menschliche Geist an sich unfähig. Er muß dieselbe vielmehr aus einer anderen Quelle, nämlich aus Gott, hernehmen, der uns zur Wissenschaft und Tugend erleuchtet. Bacon unterschied sieben Stufen dieser inneren Wahrheitserkenntnis, deren letzte der unaussprechliche Zustand der religiösen Ekstase sei. Während den bisherigen Mystikern des Mittelalters, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura u. s. w. die Ekstase als eine nur wenigen begnadigten Naturen zugängliche, höchste Stufe der religiösen Empfindung galt, wurde dieselbe von Bacon als ein allgemeiner Weg der religiösen Erkenntnis hingestellt. Der im Jahre 1332 verstorbene Predigermönch Durand von St. Pourçain kam zu denselben Ergebnissen wie Bacon. Er behauptete, daß es ein unmittelbares Wirken Gottes in den Geschöpfen nicht gebe, daß die Geschöpfe nicht gleicher Art mit Gott seien und daß es daher unmöglich sei, durch die Geschöpfe zu einer vollkommenen Erkenntnis Gottes zu gelangen. Er nannte die aus den kreatürlichen Dingen gewonnene Gotteserkenntnis eine „verworrene“. Aus diesem scharf gefaßten Dualismus von Gott und Welt ergab sich auch ihm als Schlußfolgerung die Trennung von Glaube und Wissenschaft. Die auf die innere Erfahrung angewiesene Theologie sei, wie er behauptete, überhaupt keine eigentliche Wissenschaft. Die Wissenschaft aber könne andererseits die Wahrheit der Glaubenslehren nicht erweisen.

Eine abschließende Ausbildung erhielt das nominalistische

[1]) Opus majus ad Clementem IV, P. 6, c. 1.

Prinzip durch den englischen Franziskaner Wilhelm von Okkam, welcher im Jahre 1347 starb. Auf Grund der von ihm sehr scharf formulierten nominalistischen Erkenntnislehre folgerte er, daß die Ideen, eben weil ihnen keine objektive Existenz zukomme, auch nicht in dem Wesen, sondern nur in dem Denken Gottes beruhen könnten. Gott hat die Dinge gedacht und alsdann in die Wirklichkeit übertragen. Da die Dinge also nicht aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sind, so läßt sich das letztere auch aus der geschöpflichen Welt nicht erkennen. Die religiösen Glaubenswahrheiten lassen sich demnach durch die Vernunft nicht erweisen. Selbst das bloße Dasein Gottes läßt sich durch die letztere nicht mit zwingender Logik nachweisen, ebensowenig die Erschaffung der irdischen Dinge durch Gott. Die übersinnlichen Lehren des religiösen Glaubens können allein durch den Glauben begriffen werden. Der Wahrheitsbeweis für den letzteren ist demnach nur dem Gebiete der inneren Erfahrung zu entnehmen, während die Wissenschaft, wie Okkam in Uebereinstimmung mit Bacon lehrte, auf die äußere Erfahrung angewiesen sei. Die letztere sollte die Grundlage der Erkenntnis bilden. Denn da es in der Welt der Wirklichkeit keine Universalien gibt, so kann die Erkenntnis ihren Ausgang auch nicht vom Allgemeinen, sondern nur vom Besonderen nehmen. „Die abstraktive Erkenntnis setzt," wie er sagte, „die anschauende voraus" [1]). Dem Satze, daß die Glaubenswahrheiten nicht durch die Vernunft erwiesen werden könnten, folgte bald die Behauptung, daß die ersteren der letzteren widerstritten. Aus der Uebervernünftigkeit der göttlichen Offenbarungslehren folgerte der Nominalismus die Widervernünftigkeit derselben. Die Trennung von Wissenschaft und Theologie, von Vernunft und Glauben führte zur Gegenstellung beider. So lehrten nach der Angabe des im Jahre 1315 verstorbenen Scholastikers Raymundus Lullus die Anhänger des arabischen Philosophen Averroes, daß der katholische Glaube vom Standpunkte der Philosophie aus „irrig und falsch" sei [2]).

---

[1]) Quodlibeta sept. I, qu. 14.

[2]) Duodecim principia philosoph. c. 4.

Der Nominalismus bildete das Mittelglied zwischen der Philosophie des klassischen Mittelalters und der der neueren Zeit. Indem derselbe den Gegensatz der übersinnlichen und sinnlichen Welt weiter zu entwickeln unternahm, führte er durch seine eigenen Schlußfolgerungen zur Auflösung desselben. Er leitete auf der einen Seite zu dem religiösen Gefühlsleben der Mystik und auf der anderen Seite zum wissenschaftlichen Studium der sinnlichen Welt, zu der Erfahrungswissenschaft der neueren Zeit. Da derselbe die religiöse Glaubenserkenntnis auf das Gebiet der inneren, subjektiven Erfahrung verwiesen hatte, so erlangte das religiöse Gefühlsleben eine viel breitere und tiefere Bedeutung als bisher. Die mystische Contemplation galt von jetzt an als eine allen religiösen Naturen zugängliche Erkenntnisquelle der göttlichen Wahrheiten. Man unterschied zwischen mystischer und spekulativer Theologie und stellte die erstere weit über die letztere, da ja die Spekulation doch keine unanfechtbar sichere Schlußfolgerungen gewinnen könne. Der Gedanke der Mystik war die Vereinigung des Menschen mit Gott und zwar eine Vereinigung, welche das völlige Erlöschen der menschlichen Persönlichkeit in dem trinitarischen Leben der Gottheit zum Ziel hatte. Die kirchliche Mystik ließ die menschliche Persönlichkeit neben Gott bestehen und verstand unter der Einigung beider die Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen. Die deutsche Mystik ließ die menschliche Persönlichkeit völlig in Gott untergehen, indem sie die Einheit beider als eine Verschmelzung des menschlichen mit dem göttlichen Wesen begriff. Die menschliche Seele soll, wie der im Jahre 1329 verstorbene Dominikanermönch Eckhart lehrte, „übergesetzt“ werden in Gott und „ein substantz und ein wesen und ein natur“ mit ihm werden. „Und nachdem das diss geschehen ist, so ist nicht verborgen in got, das nit offenbar werde, oder das nit mein werd. Denn so werd ich weis, mechtig und alle ding als er und ein und dasselb mit im“ [1]). Eckharts Schüler, der Dominikanermönch Johannes Tauler, der im Jahre 1361

[1]) Eckharts Predigten, Anhang zu den Predigten Taulers, Basel 1521, fol. 264.

ſtarb, ſtellte gleiche Anſichten über das Verhältnis des Menſchen zu Gott auf. Der Menſch muß ſich mit ſeinem ganzen Sein in Gott verlieren; er muß, wie Tauler ſagte, ſich ſtürzen in den lauteren Abgrund Gottes, er muß ertrinken in dem grundloſen Meer der Gottheit. Menſch und Gott müſſen ſo einander eins werden, daß ſie ſich gegenſeitig nicht außer ſich, ſondern in ſich ſuchen und finden. „Eyn göttlich mensch nimpt nimmer got noch endenkt uf got auswendig sich selbs. Dan wa er got nympt, da nympt er auch sich selbs. Dan got und er seind eyn worden. Er fyndet got in sich selbs.“ Und umgekehrt, Gott nimmt ſich „in den menschen und rueret und wircket alle seyn werck durch in und nempt den menschen als sich selber. Darumb wa sich got nympt und rueret, da nympt und rueret er den menschen und wirckt durch in“ [1]).

Die Gottesidee der Myſtik war demnach eine durchaus pantheiſtiſche. Das göttliche Weſen, ſagte Eckhart, fließt in alle Kreaturen aus, ſoweit jede Kreatur dieſes Weſen faſſen kann und folglich iſt alles Gott, was geſchaffen iſt [2]). In Gott heben ſich alle Gegenſätze auf, denn alle Weſen ſind in ihm ein Weſen [3]). „In der Wahrheit alles iſt eins und eins iſt alles in Gott,“ heißt es in dem im vierzehnten oder fünfzehnten Jahrhundert verfaßten Buch „von der deutſchen Theologie“ [4]). Die Gottwerdung des Menſchen war das Ziel dieſer myſtiſchen Contemplation [5]).

Dem tiefen Gemütsempfinden der Myſtik mußte die asketiſche Werkthätigkeit der kirchlichen Rechtfertigungslehre als völlig wertlos erſcheinen. Die Ruhe der Gerechten in Gott, lehrte Eckhart, iſt beſſer als alle Werke, welche je gewirkt werden. „Ein einiger anblick zu verstand der blossheit, die Gott ist, der einiget die

---

[1]) Taulers Predigten, Köln 1543, fol. 90 v.

[2]) Predigten l. c. fol. 264, 1 b.

[3]) L. c. fol. 249, 2 a.

[4]) Ausgabe von Pfeiffer, 2. Aufl., K. 46, S. 196; Ausgabe von Grell, K. 44, S. 74.

[5]) Vgl. den von Johannes Ruysbroek mitgeteilten Ausſpruch eines Myſtikers in Engelhardts „Richard von St. Victor und Ruysbroek“, Erlangen 1838, S. 226 f.

sel mer zu gotte, denn sie geeingt möchte werden von allen den werken, die die heilige Christenheit gewürcket von aussen“[1]). Die Werke, welche der Mensch verrichtet, dürfen überhaupt nicht zur Errichtung irgend eines, auch nicht eines guten Zweckes geschehen. Sie dürfen sogar nicht einmal um der ewigen Seligkeit willen verrichtet werden. Die guten Werke müssen lediglich ihrer selbst wegen gesucht werden. Denn wer um Lohn wirkt, der sündigt, sagte Eckhart[2]). Mit gleicher Geringachtung sprach Tauler von dem äußeren Werkdienst. Wie sich ein Heller zu hunderttausend Mark Gold verhält, sagte Tauler, so verhält sich alles auswendige Gebet, das heißt die Werke, zu dem inwendigen Gebet, nämlich der wahren Einigung mit Gott[3]). Die Werke haben ihm nur dann einen Wert, wenn sie „aus der Liebdenbrand“ gewirkt werden. „Unser seligkeit leyt nit fürderlich an unserm wyrcken, sondern an grössheit der liebe“[4]). Die Ethik des klassischen Mittelalters betrachtete die Liebe zu den irdischen Dingen als die Verneinung der Liebe zu Gott. Das Buch „von der deutschen Theologie“ bezeichnete die Eigenliebe als die Verneinung der Gottesliebe[5]). Die Behauptung des individuellen Eigenwillens war das Prinzip der Sünde in der mystischen Ethik. Ohne Eigenwillen, lehrte die letztere Schrift, gibt es keine Hölle. Denn in ihr brennt nur eigener Wille, „je mehr Selbstheit und Ichheit, desto mehr Sünde und Bosheit“[6]). „Teufel, Sünde, Adam, alter Mensch, Ungehorsam, Ichheit, Selbstheit, Mein, Mir, Mich, Natur, Eigenwille und dergleichen ist alles eins; alles dieses ist wider Gott und bleibt ohne Gott“[7]). Andererseits bezeichnete diese Schrift das Aufgehen des individuellen Eigenwillens in den Allgemeinwillen der Gottheit als das Prinzip des sittlich Guten mit den Worten: „So Mein, Ich, Mir, Mich, das ist Ichheit und

[1]) Predigten fol. 248, 2a.
[2]) Predigten fol. 245, 1a.
[3]) Predigten fol. 34, 2b.
[4]) Fol. 41v.
[5]) Ausgabe von Pfeiffer K. 42; von Grell K. 41.
[6]) Bei Pfeiffer K. 16; bei Grell K. 14.
[7]) Grell K. 41.

Selbstheit, so das je mehr in dem Menschen abnimmt, so Gottes Ich, das ist Gott selber, je mehr zunimmt in dem Menschen“ [1]).

Der Gegensatz von Gott und Welt, auf welchem die religiöse Ethik des klassischen Mittelalters beruhte, hatte sich zu dem Gegensatz von Gottheit und Ichheit zugespitzt. Das selbstische Ich trat an Stelle der Welt in den Mittelpunkt der religiösen Contemplation. Statt der Verneinung der Welt wurde die Verneinung der eigenen Persönlichkeit, beziehentlich die Vereinigung der letzteren mit Gott das Prinzip der christlichen Ethik. Die individuelle Persönlichkeit trat aus ihrer bisherigen kirchlichen Gebundenheit heraus in eine unmittelbare Verbindung mit Gott. In diesem Ergebnisse gipfelte der Entwicklungsgang der religiösen Spekulation.

Die unmittelbare Verbindung mit Gott hatte nun vor allem die unmittelbare Bekanntschaft mit den Quellen der göttlichen Offenbarung, den biblischen Schriften, zur Voraussetzung. Sollte der religiöse Glaube zu einem Gegenstande der eigenen Erfahrung und Empfindung werden, so mußten sich auch die Laien mit dem Worte Gottes vertraut machen, anstatt sich wie bisher mit der priesterlichen Vermittlung des letzteren zu begnügen. Um diesem von der Philosophie und der Mystik angeregten Bedürfnisse zu genügen, entstanden dann trotz des kaiserlichen Verbotes vom Jahre 1367 Uebersetzungen der biblischen Schriften in der Volkssprache. Die wichtigste dieser Uebersetzungen war die bis heute erhaltene, nach ihrem Fundorte, dem Kloster Tepl in Böhmen, benannte Tepler Bibel, welche das Neue Testament und den Brief des Paulus an die Laodicäer enthielt. Außer diesen Uebersetzungen kamen um dieselbe Zeit die sogenannten Plenarien auf, welche Erklärungen der Evangelien und Episteln in der Volkssprache enthielten [2]). Die durch den Niederländer Gerhard Grote begründete „Brüderschaft vom gemeinsamen Leben“ hat seit dem vierzehnten Jahrhundert zur Uebersetzung der heiligen Schriften in die Volkssprache und zur Verbreitung derselben am meisten beigetragen.

---

[1]) Pfeiffer K. 16; Grell K. 14.

[2]) L. Keller, „Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen“ S. 42 ff.

Einen durchschlagenden Erfolg erhielt die Verbreitung der biblischen Schriften und die Popularisierung der religiösen Reformbewegung jedoch erst durch die um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts von Gutenberg in Mainz erfundene Kunst des Buchdruckes, welche es ermöglichte, die bisher nur wenigen vermögenden Leuten zugänglichen Uebersetzungen in die weitesten Volkskreise einzuführen. Im Jahre 1466 erschien die erste deutsche Bibel im Druck. Im Jahre 1473 wurde eine neue Ausgabe derselben veranstaltet. Seit dieser Zeit erschienen die deutschen Bibeldrucke in schnellerer Folge und zwar in den Städten Augsburg, Nürnberg und Straßburg. Niederdeutsche Uebersetzungen wurden in Köln, Lübeck und Halberstadt herausgegeben. Sämtliche bis zum Jahre 1522 erschienenen deutschen Bibelausgaben hatten jene erst erwähnte Tepler Uebersetzung zu ihrer Grundlage genommen.

In demselben Maße aber als man sich dem Studium der biblischen Schriften zuwandte, mußte die Autorität der Kirche verblassen. Beide wurden scharf unterschieden, jene als die ursprüngliche, diese als eine abgeleitete Quelle angesehen. Die Brüderschaft vom gemeinsamen Leben betrachtete die Bibel als die allein zuverlässige Quelle des Glaubens. Der im Jahre 1475 verstorbene Prior der Augustiner Kanonissinnen, Johannes von Goch, vertrat dieselbe Ansicht. „Die kanonische Schrift allein," sagte er, „besitzt eine unzweifelhafte und unverbrüchliche Autorität. Die Schriften der alten Väter haben nur soviel Autorität, als sie mit der biblischen Wahrheit übereinstimmend sind. Die Schriften der neueren Lehrer aber, zumal die Schriften der Bettelorden, dienen mehr dem Nichtigen als der Wahrheit"[1]). Der Friese Johann Wessel war noch kühner, wenn er die Autorität der Evangelien über die der Kirche stellte. Er kehrte den Satz des Augustin, welcher einst gesagt hatte, daß er dem Evangelium um der Kirche willen glaube, in sein Gegenteil um. „Um Gotteswillen," sagte er, „glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papste, nicht aber dem Evangelium um der Kirche willen."

---

[1]) Vgl. Ullmann, Die Reformatoren vor der Reformation, Hamburg, F. Perthes, 1841.

Indem man aber zu den Quellen der göttlichen Offenbarung zurückging, ergab sich notwendig der Gedanke, die Kirche auf ihre Uebereinstimmung mit jenen hin einer Prüfung zu unterziehen und dieselbe, wo sich eine Abweichung ergab, nach Maßgabe der biblischen Schriften zu reformieren. Die Reform des religiösen Glaubens mußte eine Reform der Kirche zur notwendigen Folge haben. Eine solche Prüfung veranstaltete bereits der Minorit Marsilius von Padua in seinem berühmten, um das Jahr 1324 verfaßten defensor pacis. Marsilius kam dann zu dem Schlusse, daß zwischen der Kirche der apostolischen Zeit und der römischen Kirche ein wesentlicher Unterschied bestehe, daß jene in der Gesamtheit aller an Christus Glaubenden, in der Gemeinde aller Gläubigen bestanden habe [1]), während diese sich zunächst nur auf die römische Hierarchie beschränkte. Er ließ es sich daher angelegen sein, eine Reform der Kirche, jener weiteren Fassung der apostolischen Zeit gemäß, in Vorschlag zu bringen und die ausgedehnte geistliche Amtsgewalt des römischen Klerus als der heiligen Schrift zuwiderlaufend nachzuweisen. Er bestritt demnach die nach der Lehre der Kirche in der Binde- und Lösegewalt enthaltene sündenvergebende Macht des Priestertums. Die Vergebung der Sünde stehe vielmehr, wie er sagte, allein bei Gott. Mit dem Hinweis auf jene Aussätzigen, welche Christus zu den Priestern schickte, erklärte er, daß die Schlüsselgewalt den Priestern lediglich den Auftrag erteile, die Gnade Gottes öffentlich kundzugeben. Er verglich den Priester dem Thürschließer, welcher wohl die Thüre des Gefängnisses zu schließen oder zu öffnen habe, dies aber nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, sondern kraft eines richterlichen Urteiles thue [2]). Die höhere Instanz aber, kraft welcher der Priester die Binde- und Lösegewalt zu vollziehen habe, sei nach dem Vorbilde der apostolischen Kirche die ganze Gemeinde. Nur der letzteren, beziehentlich den Vertretern der letzteren stehe es zu, jemanden aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen, während es dem Priester lediglich obliege, den Spruch der Gemeinde öffentlich zu verkünden.

[1]) Tl. 2, K. 2, Frankfurt 1592.
[2]) Tl. 2, K. 6.

Die Exkommunikation eines weltlichen Fürsten aber, sowie die Verhängung des Interdiktes über eine Stadt oder eine Landschaft solle einem allgemeinen Konzile vorbehalten bleiben [1]). Die Aufgabe des Priestertums beschränke sich ausschließlich auf die Ausübung der geistlichen Lehrzwecke, die Predigt und die Spendung der Sakramente. Da diese Aufgabe allen Priestern gleichmäßig zugewiesen sei, so dürfe auch kein Unterschied der Autorität innerhalb des Priestertums bestehen. Der römische Bischof könne daher keine höhere Autorität in Anspruch nehmen, als der einfache Priester. Marsilius wies auf die älteste Kirche hin, welche einen Rangunterschied innerhalb des Priestertums auch nicht gekannt habe. Auch Petrus habe keine höhere Autorität besessen als die anderen Apostel und eine solche sich auch nicht angemaßt [2]). Nicht Petrus, nicht der römische Bischof, sondern Christus ist das Haupt der Kirche [3]). Der römische Bischof besitzt wegen des apostolischen Ursprunges der römischen Gemeinde und des Ansehens der Stadt Rom nur einen Ehrenvorzug vor den übrigen Bischöfen. Doch hat dieser Vorzug in der Hauptsache nur die Bedeutung, daß er dem römischen Bischof als den Nächstberechtigten zur Leitung der allgemeinen Konzile und zur Verkündigung der von dem Konzile gefaßten Beschlüsse, beziehentlich zur Mitteilung der letzteren an den weltlichen Gesetzgeber, hinstellt [4]). Die Quelle der göttlichen Wahrheit ist demnach nicht das Priestertum, noch die Tradition, sondern allein die heilige Schrift [5]). In zweifelhaften Glaubensfragen soll darum auch nicht der römische Bischof, sondern ein allgemeines, das heißt ein unter der Leitung der weltlichen Obrigkeit aus allen Gläubigen, den Priestern wie den Laien, berufenes Konzil entscheiden [6]).

Indem aber Marsilius das priesterliche Amt lediglich auf seine geistlichen Lehrzwecke beschränkt wissen wollte, sprach er dem-

---

[1]) K. 21.
[2]) Tl. 2, K. 15 und 16.
[3]) K. 22.
[4]) K. 22.
[5]) K. 19.
[6]) K. 18—20.

ſelben vor allem den Beſitz weltlicher Machtbefugniſſe und materieller Güter ab. Den Schriftſtellen, aus welchen die Kirche ihre herrſchaftliche Gewalt ableitete, ſtellte er eine Reihe anderer Stellen entgegen, welche entweder eine ausdrückliche Verneinung einer ſolchen Gewalt enthielten, oder der weltlichen Obrigkeit eine allgemeine, auch das Prieſtertum in ſich begreifende autoritative Stellung zuſprachen [1]). Kein Prieſter darf demnach eine weltliche Gewalt beſitzen, oder eine weltliche Jurisdiktion ausüben [2]), vielmehr iſt ein jeder bis hinauf zum römiſchen Biſchof der weltlichen Gewalt unterworfen [3]), wie ja auch Chriſtus ſelber ſich der Obrigkeit unterordnete [4]). Desgleichen ſoll der Prieſterſtand ſeine Hand von irdiſchen Gütern fernhalten und in derſelben Armut leben wie Chriſtus [5]). Die Pflicht der weltlichen Staatsgewalt, für die Erziehung des Volkes Sorge zu tragen, verleiht derſelben auch das Recht, bei der Anſtellung der Prieſter mitzuwirken. Es bleibt ihr das Recht vorbehalten, die Wahlen der letzteren, einſchließlich des römiſchen Biſchofs, zu beſtätigen oder zu verwerfen und ſchlechte Prieſter ihres Amtes zu entſetzen [6]). Ihr allein ſteht es ferner zu, ein Konzil zu berufen [7]). Eine weltliche Strafgewalt kann die Kirche nicht beſitzen, da der Gehorſam gegen das göttliche Geſetz durch zeitliche Strafen nicht erzwungen werden darf [8]). Auch die Ketzer ſind nur inſoweit ſtraffällig, als ſie ſich gegen das weltliche Geſetz vergangen haben [9]). Daher kann auch niemand zum Gehorſam gegen die päpſtlichen Dekretale verpflichtet ſein, ſoweit die letzteren nicht vom weltlichen Geſetzgeber beſtätigt ſind [10]). Selbſt die geiſtliche Strafgewalt unterliegt der Aufſicht

---

[1]) Tl. 2, K. 4 und 5.
[2]) K. 9 und 29.
[3]) K. 8.
[4]) Tl. 2, K. 4 und 29.
[5]) K. 11.
[6]) Tl. 2, K. 17, 21 und 25.
[7]) K. 18 und 21.
[8]) K. 9.
[9]) K. 10.
[10]) Tl. 1, K. 12; Tl. 2, K. 28.

der weltlichen Obrigkeit. Die Exkommunikation darf nicht ohne die Genehmigung der letzteren verhängt werden [1]).

Marsilius brach demnach mit allen Ueberlieferungen des Mittelalters über Staat und Kirche, indem er das ganze Gebiet der Weltlichkeit, welches das Mittelalter der Kirche einverleibt hatte, von der letzteren ablösen und dem Staate übertragen wollte, indem er ferner den Laien eine dem Priestertum gleichberechtigte Stellung innerhalb der Kirche zuwies. Sein Ideal war die Kirche der apostolischen Zeit, welche von allen irdischen Machtinteressen frei, auf breitester Grundlage sich aufbauend, allein ihren göttlichen Lehrzwecken ergeben war.

Die Gedanken des Marsilius bezeichneten den Weg, den die Entwicklung des geistigen Lebens in Staat und Kirche einschlug. Die Befreiung der weltlichen Interessen von dem Zwange der Hierarchie und das Eindringen des Laienelementes in die bisher so streng abgeschlossene kirchliche Verwaltung und geistliche Amtsführung, diese leitenden Gesichtspunkte des Marsilius, waren die bewegenden Gedanken seines Zeitalters. Die reformatorische Lehre des sechzehnten Jahrhunderts wiederholte in folgerichtiger Fortbildung dieselben Gedanken. Der im Sinne des Marsilius erweiterte Begriff der Kirche war auch der Ausgang der reformatorischen Lehre. Die letztere unterschied sich der Hauptsache nach nur dadurch von den Lehren des Marsilius, daß jene den Gedankenkreis des Marsilius vervollständigte, indem sie von der Idee der apostolischen Kirche aus vor allem das Verhältnis der individuellen Persönlichkeit zur Kirche und der christlichen Glaubenslehre entwickelte, während Marsilius seine Schlußfolgerungen lediglich auf das Verhältnis des Staates zu der Kirche und ihre Lehre beschränkt hatte.

Die Theologen der Pariser Universität, welche gegen Ende des Jahrhunderts den Primat als die Ursache alles Uebels bezeichneten, den allgemeinen Konzilen das Recht zuschrieben, Päpste ein- und abzusetzen, sowie der weltlichen Staatsgewalt das Recht zuerkannten, ein Konzil zu berufen, gruben den Lehren des Marsilius

[1]) K. 21.

ein breiteres Strombett. Gerson, der Kanzler der Universität, bezeichnete die Kirchenversammlung als die gesamte Kirche; der Papst habe sich derselben unterzuordnen wie ein Teil dem Ganzen, ein Glied dem Körper. „Wenn das allgemeine Konzil," erklärte Gerson, „die gesamte Kirche ganz und vollkommen darstellt, so schließt dasselbe notwendig die päpstliche Autorität in sich" [1]). Nikolaus von Cues stellte in seiner Schrift de concordantia catholica die Kirche in Parallele mit dem Staate. Wie in dem letzteren, so beruhe, lehrte er, auch in der ersteren alle Obrigkeit auf der freiwilligen Unterordnung, also auf dem gesellschaftlichen Vertrage. Allerdings erkannte er die göttliche Stiftung der kirchlichen Gewalten an, aber nur insofern die letzteren durch den von Gott begründeten Körper der gesamten Kirche berufen worden seien. Die ganze Stufenreihe der kirchlichen Gewalten führte er auf die Gesamtheit der Kirche, als auf die Quelle der Autorität zurück. Und zwar kommt seiner Theorie zufolge der Gesamtwille auf allen Stufen durch die Wahl zum Ausdruck. Aus der Wahl des allgemeinen Konzils leitet der Papst seine Autorität her. Das Kardinalkollegium, welches die Wahl zu vollziehen pflegt, ist eine Delegation des allgemeinen Konzils. Der Metropolit geht aus der Wahl des Provinzialkonziles hervor, der Bischof aus der Wahl des Diöcesansprengels, der Pfarrer aus der Wahl des Pfarrsprengels. Der Engländer Okkam stellte bereits die Notwendigkeit des päpstlichen Primates und der monarchischen Form der Kirche in Frage [2]). Andreas von Randuf bekannte sich positiv zu dieser Ansicht. Er erklärte den Primat nicht als eine göttliche, sondern als eine geschichtlich gewordene Institution und legte dem Konzil das Recht bei, die monarchische Verfassung in eine beliebige andere umzugestalten [3]).

Die sich immer weiter verbreitenden Reformgedanken erlangten schließlich ein solches Gewicht, daß sie die Berufung allgemeiner

---

[1]) De pot. eccl. c. 7 und 11.

[2]) Dial. III tr. I, l. 2, c. 20—27.

[3]) De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali c. 5.

Konzile und zwar der Konzile von Pisa, Konstanz und Basel veranlaßten. Freilich war die Reform der Kirche nicht die nächstliegende Entstehungsursache dieser Konzile. Vielmehr wurden die letzteren zunächst zu dem Zwecke berufen, um das durch streitige Papstwahlen verursachte Schisma der Kirche zu beseitigen. Indem aber die Ursache der Spaltungen in der Verweltlichung des Klerus gesucht wurde, richteten sich die Einigungsbestrebungen der Konzile zugleich auf eine Heilung des letzteren Uebelstandes. In diesem Sinne äußerte sich bereits eine Denkschrift der Pariser Universität, welche im Jahre 1394 dem Könige Karl VI. von Frankreich überreicht wurde. Die Denkschrift schlug die Berufung eines allgemeinen Konziles zur Herstellung der durch die Doppelwahl der Päpste Clemens VII. und Bonifacius IX. gestörten Einheit der Kirche vor. Da sie aber die Ursache der Spaltung in der Zuchtlosigkeit des Klerus erblickte, befürwortete sie zugleich eine Reform des letzteren. Indessen war eben die Verweltlichung des Klerus, welche man zu reformieren beabsichtigte, gerade die Ursache, daß die beabsichtigten Reformen nicht zu Stande kamen. Das Pisaner Konzil vom Jahre 1409, welches zunächst zur Herstellung der kirchlichen Einheit berufen war, wollte schließlich zu einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern übergehen. Aber es gelang ihm nicht einmal, die Spaltung zu beendigen und dem von ihm gewählten Papste Alexander V. die allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Zur Bewerkstelligung einer Reform machte es kaum einen Versuch. Der weltliche Sinn des Klerus sorgte dafür, daß außer dem Schisma und der neuen Papstwahl nur solche Fragen, welche sein eigenes, materielles Interesse, die Sicherung der Benefizien und Aemter, die Verkürzung seiner Abgaben und dergleichen betrafen, zur Sprache kamen. Das im Jahre 1414 eröffnete Konstanzer Konzil hatte sich noch weit mehr mit der Einigungsfrage zu beschäftigen, da damals die Kirche von oben und unten gespalten war, von oben durch eine dreifache Papstwahl, von unten durch die wiclifitischen und hussitischen Lehren. Nach der Herstellung der Einheit beabsichtigte auch dieses Konzil die Ursachen der Spaltung zu heben und zu einer Reform überzugehen. Wohl erhoben die deutschen Bischöfe im Jahre 1417 die Forderung, mit der

Reform den Anfang zu machen und erst hernach zur Papstwahl zu schreiten. Aber diese Forderung scheiterte an dem Widerspruche der übrigen Mitglieder des Konzils. Doch einigte man sich dahin, daß die Reform nach der vollzogenen Papstwahl beraten werden solle. Die Reformen, welche dann schließlich erzielt wurden, beschränkten sich in der Hauptsache auf eine Verkürzung der päpstlichen Einkünfte und der päpstlichen Jurisdiktion. Die Verselbständigung der Diöcesankirchen gegenüber dem römischen Stuhle war eben der leitende Gedanke der von dem Konzile erstrebten Reformen. Selbst die Einigung der Kirche konnte nicht vollkommen wieder hergestellt werden, da einer der drei Päpste, Benedikt XIII., nicht zur Abdankung zu bewegen war, obwohl das Konzil seine Absetzung ausgesprochen hatte und da ferner mit der Verurteilung der wiclefitischen und husitischen Lehre, sowie mit der Hinrichtung des Huß und des Hieronymus von Prag noch keineswegs die husitische Partei zum Schweigen gebracht war.

Zur Erreichung des letzteren Zweckes, sowie zur Durchführung der bisher vergeblich erhofften Reform trat dann das Baseler Konzil zusammen. Die Einigung der Kirche mit den Böhmen wurde allerdings erzielt, mehr aber durch die Entscheidung der Waffen als durch die Verhandlungen des Konzils. Das letztere nahm sogar den bereits vom Konstanzer Konzil gefaßten Plan wieder auf, auch das zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche bestehende Schisma zu beseitigen und eine Einigung zwischen beiden herzustellen. Die gleichzeitig mit dem Baseler Konzil tagenden Synoden zu Ferrara und Florenz brachten dann in der That auch im Jahre 1439 eine Einigung zu Wege, welche die zwischen beiden Kirchen bestehende Verschiedenheit hinsichtlich der Glaubenslehren über den Ausgang des heiligen Geistes, sowie hinsichtlich des beim heiligen Abendmahle konsekrierten Brotes, des Fegefeuers und des päpstlichen Primates beglich. Der Grund freilich, welcher die Griechen zu diesem Schritte bewog, war weniger ein religiöses Bedürfnis, als vielmehr die Absicht, sich für die Preisgabe ihrer kirchlichen Sonderstellung die Hilfe des Abendlandes gegen die Türken zu sichern. Andererseits aber zerfiel das Baseler Konzil

mit dem Papste Eugen IV., da dasselbe seine Autorität über den Papst, der letztere aber die seinige über das Konzil stellte, so daß infolgedessen das Konzil den Eugen absetzte, einen neuen Papst erwählte und somit ein neues Schisma veranlaßte. Alle diese Fragen, die Verhandlungen mit den Hussiten, den Griechen und das Zerwürfnis mit dem Papste nahmen das Konzil so sehr in Anspruch, daß es hinsichtlich der beabsichtigten Reformen ebensowenig zu einem Ergebnis gelangte, wie das Konstanzer Konzil. Seine Reformen beschränkten sich ebenso wie die des Konstanzer Konziles darauf, den Episkopat dem päpstlichen Stuhle gegenüber unabhängiger zu machen und dem Klerus eine strengere Sittenzucht vorzuschreiben. Hinsichtlich des ersteren Punktes war das wichtigste Dekret das Verbot der von der päpstlichen Kurie erhobenen Annaten. Jedoch führten die auf eine Aenderung der kirchlichen Verfassung abzielenden Neuerungen des Baseler Konziles zu keinem bleibenden Ergebnisse. Vielmehr hatten diese Versuche und die aus denselben erwachsenden Streitigkeiten mit dem Papste in erster Linie die Erfolglosigkeit des Konziles verursacht. Papst Eugen IV. und sein Nachfolger Nikolaus V. wurden allgemein als rechtmäßige Päpste anerkannt, indes der vom Konzile aufgestellte Papst einen geringen Anhang fand und schließlich im Jahre 1449 auf seine Würde verzichtete.

Die von den Konzilen zu Pisa, Konstanz und Basel mit steigender Energie vertretene episkopale Politik war gescheitert und das monarchisch-papale System behielt den Sieg. Die Reformversuche der Konzile ergaben also in Summa lediglich einige dürftige Beschlüsse über eine strengere Disciplin der persönlichen Lebens- und Amtsführung des geistlichen Standes. Wohl sollten die von Seiten der Konzile gegen den päpstlichen Absolutismus und die Verweltlichung des Klerus gerichteten Beschlüsse den aus dem Zwange der Hierarchie und der Veräußerlichung des religiösen Lebens herausdrängenden Reformbestrebungen Rechnung tragen. Zugleich aber hielten sie an den Grundlagen des kirchlichen Systems fest und verwarfen daher die wiclefitische und hussitische Lehre. An diesem Widerstreite zwischen den von dem asketisch-hierarchischen System abstrebenden Reformgedanken und dem

Beharren auf der Grundlage des ersteren scheiterten die Reformbestrebungen der großen Konzile des fünfzehnten Jahrhunderts. Eine Reform der Kirche auf Grundlage des bisherigen Systems konnte immer nur zu einer schärferen Anspannung der asketisch-hierarchischen Lehrsätze führen, also zu einem Ziele, welcher in entgegengesetzter Richtung von den jene Zeit bewegenden Reformgedanken ablag. Die Reformen der Konzile liefen dann auch in der That lediglich auf eine Verschärfung der asketisch-hierarchischen Disciplin aus. Durch die Verdammung der hussitischen Lehre machten sie den hierarchischen Zwang der Kirche mit einer an die Zeit der Albigenserkriege erinnernden Gewalt geltend, mit ihren Reformbeschlüssen erzielten sie lediglich eine der asketischen Sittenlehre entsprechendere Lebensführung des Klerus. Nur insofern wichen die Konzile von der Kirche des klassischen Mittelalters ab, als sie den Schwerpunkt des kirchlichen Lebens von der Spitze in die breite Grundlage des hierarchischen Systems, in den Episkopat zu verschieben suchten. Die Konzile von Konstanz und Basel erklärten das allgemeine Konzil als die höchste, auch dem römischen Stuhle übergeordnete Instanz der Kirche. Sie wollten die absolut monarchische Verfassung der Kirche in eine aristokratische umwandeln. So sehr diese Bestrebungen auch von der bestehenden Verfassung der Kirche abwichen, so hielten sie sich dennoch in der Umgrenzung des kirchlichen Systems gebunden.

Nachdem die Konzile mit diesem Ergebnisse den Beweis geliefert hatten, daß eine Reform der Kirche im Sinne der die Zeit bewegenden Ideen auf Grund des herrschenden Systems unmöglich war, mußte sich der Gegensatz zwischen dem letzteren und den reformatorischen Ideen immer schärfer zuspitzen, bis schließlich die Erkenntnis obsiegte, daß eine Reform des religiösen Lebens sich nur auf einer außerhalb des kirchlichen Systems gelegenen Grundlage ermöglichen lasse. Die letztere war in der die hierarchische Kirche des Mittelalters zur Gemeinschaft aller Gläubigen erweiternden Lehre vom allgemeinen Priestertum gefunden. In England hatte bereits die der Lehre Wiclifs folgende Sekte der Lollarden die hierarchische Form der Kirche und des Gottesdienstes auf Grund der evangelischen Schriften verworfen. In Böhmen

verbreitete sich die von religiösem und nationalem Fanatismus durchglühte hussitische Lehre, welche die Hierarchie der römischen Kirche verwarf und die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen, beziehentlich der Prädestinierten begriff, ohne sich freilich in diesen Punkten zu klaren und folgerichtigen Vorstellungen durchringen zu können. Auch in den deutschen Ländern fand die Lehre vom allgemeinen Priestertum und der Haß gegen die Hierarchie einen Anhang in den Volksmassen. Denn jene wirtschaftlichen und socialen Bestrebungen, welche im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts die untersten Schichten des Volkes, in den Städten die Kleinbürger, auf dem Lande die Bauern in Unruhe brachten, nahmen auch die kirchlichen Reformideen in sich auf. Die revolutionären Ideen dieser Kreise suchten ihren Anhalt in der apostolischen Gemeinde, wenn dieselben die Aufteilung alles Eigengutes verlangten. Aufsässige Bauernhaufen in Schwaben, Franken und am Oberrhein erwiesen ihre kommunistischen Lehren aus der Bibel und bedienten sich der letzteren als der besten Waffe gegen die Hierarchie. Sociale und religiöse Gedanken waren in diesen revolutionären Bestrebungen derart in einander verflochten, daß die letzteren oft als die eigentliche Entstehungsursache der ersteren erscheinen könnten. Die Anführer der Volkshaufen beriefen sich wohl auf göttliche Visionen wie jener Pfeifer Hans Böhaim von Helmstadt, der sich im Jahre 1476 als einen Boten der Jungfrau Maria ausgab. Aber wenn auch nicht die Bibel das Volk zu socialen Reformbestrebungen führte, so wurde dasselbe doch umgekehrt von der Brotfrage zur Bibel geleitet. Deshalb richtete sich die Spitze dieser Bewegungen zumeist gegen den Klerus. Die einen forderten die Einziehung der geistlichen Güter, feste Gehaltsbezüge der Geistlichen, Abschaffung der Klöster, der geistlichen Gerichte, der Ohrenbeichte u. s. w., die anderen, wie jener Pfeifer, setzten sogar die Abschaffung des geistlichen Standes auf ihr Programm.

Die Reformbestrebungen des Laientums hielten sich also nicht mehr, wie die der Konzile, in dem Rahmen des kirchlichen Systems, sondern durchbrachen die festen Umwallungen des letzteren, indem sie den Schwerpunkt der kirchlichen Verfassung in die Gemeinde

der Gläubigen hinausrückten und somit zu der einst von Marsilius von Padua als Ideal aufgestellten apostolischen Kirche, welche, eine grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Priestern und Laien nicht kennend, unter dem Begriff der Kirche die ganze Gemeinde verstand, zurückgingen. Die reformatorischen Gedanken, welche die Zeit bewegten, hatten also eine Vertiefung der kirchlichen Rechtfertigungslehre und eine Umgestaltung der kirchlichen Verfassung, beides nach Maßgabe der christlichen Quellenschriften, zum Gegenstande. Es kam nur darauf an, diese bereits oftmals ausgesprochenen Gedanken in ihren Folgerungen zu entwickeln, um einen sicheren Maßstab für die Reform der bestehenden Zustände zu erhalten. Indem die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts die folgerichtige Ausbildung und praktische Gestaltung dieser Ideen übernahm und demnach einen vollständigen Bruch mit dem System der Kirche vollzog, führte sie nur jene seit dem vierzehnten Jahrhundert sich mehr und mehr ausbreitende volkstümliche Unterströmung der Kirche zum Durchbruch.

Der ganze Strom des Lebens drängte nach einer unbegrenzten Erweiterung. Die weltlichen Interessen und Zwecke, welche bisher von der Kirche verneint, sich nur in engsten Grenzen hatten geltend machen können, nahmen mit dem Vordringen des Laientums bald die ganze Tiefe und Breite des Volkslebens ein. Die weltlichen Mächte und das Volk ferner, welche bisher nur den großen Chor der Christenheit gebildet hatten, eigneten sich mehr und mehr eine Mitwirkung an den kirchlichen Geschäften und eine selbständige Erfassung der religiösen Heilsfragen an. Die Befreiung des weltlichen und des religiösen Lebens aus dem Zwange des asketisch-hierarchischen Systems waren die bewegenden Gedanken jenes Zeitalters. Die weltlichen wie die religiösen Reformen drängten zurück zu dem so lange Jahrhunderte verschüttet gewesenen Quell ihres Daseins, jene zu der Bildung und Kultur der alten Welt, diese zu dem Glauben und der Kirche der apostolischen Zeit. So trafen diese Gegensätze, antike Bildung und Christentum, welche sich anderthalb Jahrtausend zuvor zum erstenmal berührt hatten, aufs neue zusammen. Während dieselben sich aber damals gegenseitig ausgeschlossen hatten, suchten sie jetzt nach einer Versöhnung,

einem Ausgleich ihrer Anschauungen. Die Vereinigung von Christentum und antiker Bildung, beziehentlich die Aufhebung beider Gegensätze in einer höheren Einheit, wurde das Problem der geschichtlichen Entwicklung. Zwischen den beiden Gegensätzen des antiken und des mittelalterlichen Kulturprinzips bewegte sich seitdem die Geschichte der abendländischen Nationen. Auf der einen Seite wurde die Rückkehr zur mittelalterlichen Weltanschauung gesucht wie von der Gegenreformation des sechzehnten und der Romantik des neunzehnten Jahrhunderts, auf der anderen die Rückkehr zur antiken Weltanschauung wie von dem Humanismus und der Renaissance und der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Doch vollzog sich innerhalb dieser Schwankungen fortgesetzt ein allmählicher Ausgleich beider Gegensätze. Die Reformation selbst war der erste Schritt zu diesem Ziele, wenn sie gleich den Schwerpunkt ihrer Lehren in die christliche Weltanschauung legte. Denn indem dieselbe nicht minder den weltlichen als den religiösen Bestrebungen ihrer Zeit gerecht zu werden suchte, führte sie auf jenen Weg hin, welcher in das Problem der neuen Geschichte ausmündete.

Die Gedanken, welche die religiöse Reformbewegung seit dem vierzehnten Jahrhundert aufgeworfen hatte, ohne freilich einen genügenden Ausdruck für dieselben finden zu können und ohne den Gegensatz derselben gegen die kirchliche Lehre in ihrer vollen Tragweite zu begreifen, nahmen die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts auf und brachten die logische Entwicklung derselben zum Abschluß. Das Deutsche Reich bildete den Mittelpunkt dieser reformatorischen Bewegungen. Von Deutschland aus verbreiteten sich die letzteren über den ganzen Umkreis der germanischen Staaten und erschütterten mit ihren letzten Wellenschlägen eine Zeitlang auch die Völker der romanischen Zunge. Eine dauernde Bedeutung konnten sie freilich nur in den ersteren gewinnen. Der alte völkergeschichtliche Gegensatz von Germanentum und Romanentum, welcher in der Gegenstellung von individueller Freiheit und staatlicher Verallgemeinerung gipfelte, drängte sich aufs neue in den Vordergrund. Der germanische Individualismus rang nach Befreiung von dem Despotismus des theokratischen Systems.

Der einst von Marsilius schon ausgesprochene und späterhin

häufiger wiederholte Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben war der Grundgedanke der Reformation. Von demselben ausgehend, verwarf Luther die Werkgerechtigkeit der römischen Kirche, welche, wenn auch mehr thatsächlich als grundsätzlich, in den Werken an und für sich ein Verdienst des Menschen vor Gott erblickte. Der Theorie nach machte ja die Kirche die Vergebung der Sünden in erster Linie von der Zerknirschung des Herzens und der Beichte abhängig. Da aber mit der Vergebung der Sünden nicht zugleich auch die Strafen der letzteren aufgehoben wurden, so mußten diese noch besonders durch Bußen vor und nach dem Tode erlitten werden. Die Abbüßung der Strafen geschah bei Lebzeiten durch fromme Werke und, wenn diese Genugthuung durch Werke keine vollständige war, nach dem Tode in den Qualen des Fegefeuers. Doch konnten die letzteren durch den Ablaß der Kirche, welcher gleichfalls für die Leistung guter Werke erteilt wurde, verkürzt werden. Da nun aber die Abbüßung und Tilgung der den Sünden folgenden Strafen doch immer der eigentliche Zweck der Rechtfertigung war, so gipfelte demnach die kirchliche Rechtfertigungslehre, wenngleich sie ihren Ausgang von der Zerknirschung des Herzens nahm, doch schließlich in der Genugthuung durch die Werke. In jedem Falle hing es von dem allgemeinen Sittenzustande ab, ob der Schwerpunkt der Rechtfertigung in diese oder in jene gelegt wurde. Mit der kirchlichen Rechtfertigungslehre verwarf daher Luther zugleich die mit der letzteren verbundene asketische Werkthätigkeit. Es hilft der Seele nichts, schrieb er in seiner im Jahre 1520 erschienenen Schrift „von der Freiheit des Christenmenschen," ob man „leiblich bete, faste, walle und alle gute Werke thue". Es ist vielmehr der Glaube, der „ohne alle Werke fromm, frei und selig machet". Nur soweit die Werke aus dem Glauben hervorgehen, haben dieselben einen Wert. Der Glaube muß die Werke hervorbringen wie der Baum die Früchte, da ja auch nicht die Früchte den Baum tragen, sondern dieser jene. „Die Werke, gleich wie sie nicht gläubig machen, so machen sie auch nicht fromm. Aber der Glaube gleich wie er fromm macht, so macht er auch gute Werke." Die guten Werke sind demnach zwar an und für sich nicht etwa verwerflich, sondern, wie er sagte, „nur um des-

selben bösen Zusatzes und falscher verkehrter Meinung willen, welche macht, daß sie nur gut scheinen und sind doch nicht gut." Luther erklärte sich demgemäß auch gegen den Cölibat und bezeichnete denselben als einen der heiligen Schrift widerstreitenden, von den Päpsten eingeführten Zwang [1]). Daß er das Betteln nicht als eine Nachfolge Christi ansah wie die Bettelorden der Kirche, verstand sich bei der tieferen Auffassung seiner Rechtfertigungslehre von selbst. Die Apologie der augsburgischen Konfession sprach die reformatorische Ansicht über den Wert der Askese in einem Urteil über das Mönchswesen kurz und bestimmt mit den Worten aus: „Das Mönchsleben ist um nichts mehr ein Stand der Vollkommenheit als das Leben des Ackerbauers oder Handwerkers" [2]). Auch der Kölner Erzbischof Hermann von Wied, der bekanntlich den kühnen, aber vergeblichen Versuch machte, in seinem Erzstift die Reformation einzuführen, erklärte sich in seiner Reformationsordnung vom Jahre 1543 gegen die asketische Werkthätigkeit der kirchlichen Rechtfertigungslehre. „Darum," sagte er mit Berufung auf Jesaias [3]), „sollen die Prediger thun, wie die alten lieben Väter gethan haben und für allen Dingen auf das Fasten treiben von Sünden und allem Ueberfluß und fleischlichem Mutwillen." Die Sakramente, sagte er in dem Kapitel vom christlichen Opfer, „fragen nit nach Gold." Die Reformation suchte den Wert der Religiösität nicht in der objektiven Rechtgläubigkeit, sondern in der subjektiven Innerlichkeit des Glaubens.

Die asketische Sittenlehre der Kirche, welche Staat, Ehe, Eigentum und Erwerb auf einen sündhaften Ursprung zurückgeführt hatte, wurde demnach durch die reformatorische Rechtfertigungslehre überwunden. Die letztere stellte den religiösen Glauben und die Sorge für das ewige Seelenheil nicht in Gegensatz zu den weltlichen Geschäften wie die römische Kirche, sondern betrachtete

---

[1]) „An den christlichen Adel" S. 45 ff.

[2]) Libri symbolici eccl. Luther. rec. Meyer, Goettingae 1830, apologia conf. XIII de votis monasticis p. 170 f. Vgl auch Ibid. cat. major p. 295.

[3]) K. 58, V. 6 ff.

dieſelben gerade als das eigentliche praktiſche Wirkungsgebiet des Glaubens. Der Staat galt der reformatoriſchen Lehre nicht als eine durch die Vermittlung der Kirche bedingte, ſondern als eine unmittelbare göttliche Stiftung. Der Gehorſam gegen die Obrigkeit erſchien ihr demnach nicht als eine von dem Willen der Kirche abhängige, ſondern als eine von Gott unbedingt vorgeſchriebene Pflicht. Luther beſtritt ferner die ſakramentale Natur der Ehe, er löſte demnach die letztere ihrer rechtlichen Beziehung nach von der Kirche ab und faßte ſie als ein der ſtaatlichen Geſetzgebung und Gerichtsbarkeit unterſtehendes Verhältnis auf. Er that dies aber nicht deshalb, weil er von der Ehe geringer, ſondern vielmehr umgekehrt, weil er von derſelben höher dachte als die Kirche. Die letztere hatte die Ehe ja nur deshalb zu einem Sakrament erhoben, um den vermeintlichen ſündhaften Charakter der mit derſelben verbundenen fleiſchlichen Vermiſchung zu löſchen. Der Reformator aber, der die letztere als zur Natur des Menſchen wie zum Weſen der Ehe gehörig anerkannte [1]), war weit entfernt davon, in derſelben einen der Ehe anhaftenden Makel der Sünde zu finden. Daher fiel denn für ihn auch der eigentliche Grund, welcher die Kirche zu der Sakramentaliſierung der Ehe veranlaßt hatte, hinweg, ganz abgeſehen von den anderen, der heiligen Schrift entnommenen Gründen. Eben deshalb aber fand er keine Veranlaſſung, die Ehe dem Stande der freiwilligen Keuſchheit nachzuſtellen, wie dies die Kirche trotz des derſelben von ihr beigelegten ſakramentalen Charakters that. Er betrachtete endlich auch die wirtſchaftliche Arbeit nicht als ein nur mit Rückſicht auf die ſündhafte Natur des Menſchen erforderliche, dem Stande der chriſtlichen Vollkommenheit aber hinderliche Einrichtung, ſondern als eine unbedingte Vorausſetzung für die Daſeinsberechtigung des Menſchen. Religiöſe Erbauung und irdiſche Thätigkeit waren ihm die unzertrennlich verbundenen Aufgaben des Menſchen. „Wer nicht arbeitet, ſoll auch nicht eſſen," ſagte er in ſeiner Schrift an den chriſtlichen Adel mit Bezug auf das von der Kirche geſchützte Bettelweſen der Armen und der Mendikantenbrüder.

[1]) Vgl. die Schrift „Wider den falſch genannten geiſtlichen Stand".

Da nun die reformatorische Rechtfertigungslehre den Menschen in eine unmittelbare Beziehung zu Gott führte, so verwarfen die Reformatoren das sakramentale Priestertum und die Kirche im Sinne einer zwischen Gott und Mensch aufgerichteten Vermittlungsanstalt. Aus demselben Grunde verwarfen sie die Verehrung der vom Katholicismus als Mittler zwischen Gott und der menschlichen Seele gedachten Heiligen. Der römischen Hierarchie stellten sie die Lehre vom allgemeinen Priestertum entgegen, welches keinen Unterschied kenne zwischen Geistlichen und Laien. Das Vorbild ihrer Kirche war die apostolische Gemeinde. „Demnach so werden wir durch die Taufe allesamt zu Priestern geweiht," schrieb Luther in seiner Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standesbesserung" [1]). Zwischen Priestern und Laien besteht nur ein Unterschied des Berufes oder des Amtes, wie Luther sagte, nicht aber des Standes. Der character indelebilis sei eine menschliche Erfindung. Demgemäß erschien es dem Reformator am angemessensten und der apostolischen Kirche entsprechend zu sein, wenn die Geistlichen aus den Wahlen der Gemeinden hervorgingen. Die letzteren sollten, wünschte er, einen geeigneten, d. h. einen gelehrten und frommen Bürger aus ihrer Mitte wählen und demselben das Pfarramt übertragen [2]). Der Priester sollte nur der Bevollmächtigte der Gemeinde sein. Marsilius von Padua hatte bereits zwei Jahrhunderte früher den Gedanken des allgemeinen Priestertums der römischen Hierarchie entgegengestellt. Späterhin war derselbe oft wiederholt worden, noch zuletzt von Johannes Wessel und Johannes von Goch. Während letztere aber trotz dieser Lehre das sakramentale Priestertum und die römische Hierarchie, wenn auch mit beschränkterer Amtsgewalt als bisher bestehen lassen wollten, ohne sich des Widerspruches ihrer Ansichten bewußt zu werden, zogen die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts die logischen Folgerungen jener Voraussetzung, indem sie das sakramentale Priestertum und die auf dasselbe begründete römische Hierarchie verwarfen. Luther erkannte weder das Papst-

[1]) Herausgeg. von K. Benrath, 1884, S. 7.
[2]) L. c. S. 45 f.

tum noch den Episkopat, noch eine andere geistliche Würde mit alleiniger Ausnahme des Pfarramtes als eine göttliche Stiftung an. „Ich lasse hier," schrieb er in seiner Schrift an den christlichen Adel, „anstehen Papst, Bischöfe, Stifter, Pfaffen und Mönche, die Gott nicht eingesetzt hat" [1]). Erst mit dieser folgerichtigen Entwicklung jener Gedanken wurde die reformatorische Kraft derselben entfesselt und die neue Rechtfertigungslehre zu einem praktischen Grundsatze des religiösen Lebens erhoben. Mit dem sakramentalen Charakter wurde der Kirche selbstverständlich der Rechtsboden ihrer weltherrschaftlichen Machtstellung entzogen und dieselbe, wie schon Marsilius gewollt hatte, lediglich auf ihr geistliches Lehramt eingeschränkt. Der Papst ist, lehrte Luther „nicht ein Statthalter des erhöhten, sondern des gekreuzigten Christus" [2]), d. h. nicht ein Statthalter des vom Himmel aus regierenden, sondern des einst als Mensch in Armut und Niedrigkeit erschienenen Christus. Denn, sagte er, für die Weltregierung bedürfe Christus keines Statthalters, da er diese selber besorge, wohl aber bedürfe er eines Statthalters für seine auf Erden verrichtete Arbeit und erduldeten Leiden. Anstatt zu herrschen müssen die Priester ebenso wie die Laien, da ja zwischen beiden ein grundsätzlicher Unterschied nicht bestehen darf, der weltlichen Obrigkeit unterstehen. „Darum soll," sagte Luther, „weltliche Gewalt ihr Amt üben frei, ungehindert, unangesehen obs Papst, Bischof, Priester sei, den sie trifft. Wer schuldig ist, der leide" [3]).

Die Reformation löste demnach das Gebiet der bürgerlichen Lebensordnung, Staat, Familie und Wirtschaftspolitik ihrer rechtlichen Natur nach von der Kirche ab, um dieselben ihrer eigenen Führung zu überlassen. Die Apologie der augsburgischen Konfession sprach sich über diese Frage in folgenden Worten aus: „Dieser ganze Punkt von dem Unterschied des Reiches Christi und des bürgerlichen Reiches ist durch die Schriften der Unseren mit Nutzen dahin erläutert worden, daß das Reich Christi geistlich

[1]) S. 46 f.
[2]) An den christlichen Adel ꝛc. S. 18 f., 37.
[3]) L. c. S. 10.

ist, d. h. im Herzen die Erkenntnis Gottes, die Furcht Gottes und den Glauben, die ewige Gerechtigkeit und das ewige Leben beginnen macht, inzwischen läßt es uns draußen uns der gesetzlichen und staatlichen Ordnungen der Völker bedienen, unter denen wir leben, gerade wie es der Arzneikunst, der Baukunst oder der Speise, des Trankes und der Luft uns bedienen läßt“[1]). Die Reformation erstreckte demnach ihren Wirkungskreis nicht minder auf den Staat, die Familie, die wirtschaftliche Arbeit als auf den religiösen Glauben. Luther war der Reformator der ersteren nicht weniger als des letzteren. Die innerliche Rechtfertigungslehre der Reformation war somit der Angelpunkt einer neuen Weltanschauung.

Die christliche Kirche hatte den Kreislauf ihrer Geschichte vollendet. Mit einer allen weltlichen Interessen fernstehenden, lediglich durch die gemeinsame Gottesliebe verbundenen Gemeinschaft der Gläubigen hatte sie einst ihren Weg begonnen, war dann zu einer mit unermeßlichen Machtmitteln ausgestatteten, weltgebietenden Anstalt geworden, um schließlich durch die Reformation wieder zu jenem ursprünglichen Zustande der apostolischen Gemeinde zurückzukehren. Diese grundsätzliche Gegenstellung der Reformation zu der Kirche rief aber auf Seiten der letzteren eine gleiche starke Gegenströmung gegen die erstere hervor. Es wiederholte sich hier dieselbe Erscheinung wie einst am Ausgange des Altertums. Wie damals das antike Volkstum auf dem Wege seiner Entnationalisierung und Entstaatlichung in dem Augenblicke Halt machte, in welchem es alle seine bisherigen Ueberlieferungen durch die weltflüchtige Glaubenslehre des Christentums bedroht sah, so kehrte jetzt ein großer Teil der christlichen Nationen in dem Augenblicke von seiner Entkirchlichung zurück, in welchem derselbe sich durch die Reformation der Tragweite seiner bisherigen Abwendung von der Kirche bewußt wurde. Ein berühmtes Beispiel dieser Wendung war bekanntlich Erasmus von Rotterdam. Obwohl derselbe anfänglich den Bestrebungen Luthers nicht abgeneigt war und sich auch in seinem „Lob der

[1]) Libri symbolici ecclesiae Lutheranae rec. Meyer, Goettingae 1830, apologia Conf. VIII de traditionibus humanis p. 130.

Thorheit" mit bitterstem Spott über den Klerus vom Papste bis herab zum Bettelmönch geäußert hatte, trat er doch später in Opposition gegen Luther, als der letztere zu einer völligen Absage von der Kirche überging. Auch die Geistlichkeit hatte sich bis zu dieser entscheidenden Wendung der reformatorischen Bewegung dem kirchlichen Geiste des Mittelalters mehr und mehr entfremdet. Sie hatte die herbe Askese des letzteren verlassen und sich teilweise einem sehr anstößigen Genußleben ergeben. Mit dem asketischen Eifer hatte sie auch den Anspruch auf die politische Machtstellung, welche sie ehemals innegehabt hatte, aufgegeben und verwirkt. Die weltumspannenden Ideen des älteren Papsttums waren zu der kleinstaatlichen Hauspolitik der Borgia, Rovere, Piccolomini und anderer zusammengeschrumpft. Das Interesse der Familie war der leitende Gesichtspunkt eines Sixtus' IV. und Alexanders VI. Sobald aber nun die Reformation einen grundsätzlichen Widerspruch gegen die Hierarchie und ihre weltherrschaftliche Politik erhob, kehrte die der letzteren nur thatsächlich, keineswegs aber grundsätzlich abgewandte Kirche wieder zu den längst verlassenen Idealen der mittelalterlichen Theokratie zurück. Die Erneuerung der letzteren, die Gestaltung der Lebensverhältnisse nach Maßgabe des asketisch-hierarchischen Systems des klassischen Mittelalters, war das Ziel der von der Kirche eingeleiteten Gegenreform.

Jetzt wo die Kirche sich in ihrem Dasein bedroht sah, wurde endlich eine Reform zu Wege gebracht, um welche die Konzile des fünfzehnten Jahrhunderts sich vergeblich bemüht hatten, aber freilich in einem den Absichten der letzteren entgegengesetzten Sinne. Während die Konzile geneigt waren, den Schwerpunkt der Kirche in die breite Grundlage des zur Synode versammelten Episkopats zu verlegen, führte die zum Kampf sich rüstende Kirche denselben wieder in ihre Spitze, das Papsttum, zurück. Während ferner die Reformgedanken des fünfzehnten Jahrhunderts eine Verinnerlichung des religiösen Lebens bezweckten, machte die jetzt beginnende Reform den asketischen Werkdienst mehr als jemals zur eigentlichen Substanz des religiösen Glaubens. Das Tridentiner Konzil war die Gegenerklärung der zur Politik der Gregore und Innocenze zurückkehrenden Kirche. Dasselbe stellte mit Verwerfung der refor-

matorischen Lehre über die Rechtfertigung und das allgemeine Priestertum den Lehrbegriff der mittelalterlichen Kirche in umständlicher Breite fest. Desgleichen trat das Konzil den autokratischen Ansprüchen der Staatsgewalten entgegen und zwar nicht allein der evangelischen, sondern auch der katholischen Staaten. Es verneinte die im Laufe der Jahrhunderte von den Staaten zur Einschränkung der kirchlichen Macht eingeführten Gesetze, das königliche Placet gegenüber den päpstlichen Bullen, die Berufung an die weltlichen Gerichte gegenüber den bischöflichen Erlassen, die Prüfung der durch die Kirche verhängten Exkommunikationen von Seiten des weltlichen Richters, die den klösterlichen Stiftungen auferlegten Beschränkungen u. s. w. Der Gegensatz der Reformation führte die Kirche dann schließlich zu einer Fassung der asketisch-hierarchischen Grundsätze, welche an Schärfe die des Mittelalters noch übertraf.

Diese Fortbildung des kirchlichen Systems wurde insbesondere von dem neu gestifteten Orden der Jesuiten bewirkt, welcher überhaupt die Leitung in dem Kampfe der Kirche gegen die Reformation und die weltlichen Mächte übernahm. Die asketischen wie die hierarchischen Grundsätze des kirchlichen Systems wurden von den Jesuiten zur äußersten Schärfe zugespitzt. Der innerlichen Rechtfertigungslehre der Reformation entgegen wurde der asketische Charakter der katholischen Rechtfertigungslehre noch entschiedener betont als vormals. Wenn die asketische Werkdisciplin im Mittelalter wenigstens der Theorie nach zunächst nur als ein Erziehungsmittel für die innere Bußfertigkeit und als ein Zeugnis der letzteren geschätzt wurde, so legte man derselben jetzt einen Selbstzweck bei. Schon der Reformationsordnung des kölnischen Erzbischofs Hermann von Wied gegenüber, welche die leibliche Kasteiung der inneren Bußfertigkeit als Mittel unterordnete, stellte das kölnische Domkapitel in seiner: „christlichen und katholischen Gegenberichtigung" vom Jahre 1544 den Satz entgegen: „Denn ob wol das fasten vornemblich zum gebet sol gericht werden, so ist es doch vor sich selb auch als eyn casteiung und tödtung des Fleisches eyn gut werk." Die Jesuiten sprachen den Selbstzweck der körperlichen Kasteiung noch entschiedener aus. Ein Jesuit des siebzehnten Jahrhunderts bemerkte in der von ihm verfaßten Biographie seines

Ordensbruders Bernardinus Realinus: „Der Gipfel der Heiligkeit besteht, wie die Heiligen bekennen, nicht darin, daß wir den Körper nur von Genüssen fernhalten, sondern daß wir denselben mit allen möglichen Plagen und Martern abquälen.“ Nach der Ansicht des im Jahre 1580 verstorbenen Jesuiten Balthasar Alvarez beruhte „die Substanz der Religion in der freiwilligen Armut“, wie sein Biograph, der spanische Jesuit Ludwig de Ponte [1]) erzählt. Die Rechtfertigung des Menschen wurde demgemäß unter der Behandlung der Jesuiten zu einer methodisch ausgebildeten Gymnastik der Selbstpeinigung. In den berühmten geistlichen Uebungen des Ordens wurde diese Bußgymnastik mit einem erstaunlichen Raffinement ausgearbeitet.

Ignatius von Loyala, Balthasar Alvarez und Franz Borgia waren Asketen, welche an Erfindungsgabe und Virtuosität die Anachoreten der thebaischen und syrischen Wüste weit überboten. Ignatius verband seine gymnastischen Bußübungen selbst mit dem Gebet. Er soll, wie sein Biograph Ribadeneira, selbstverständlich mit Uebertreibung, erzählt, sieben Stunden hintereinander gebetet haben und zwar mit gebogenen Knieen. Die Kasteiungen des Alvarez waren mit solchen Kraftübungen verbunden, daß das Haus, in welchem er dieselben vornahm, erzitterte. So wenigstens erzählt sein genannter Biograph Ludwig de Ponte. Aber Franz Borgia war ihm hinsichtlich der methodischen Behandlung der asketischen Uebungen noch überlegen. Er war, wie sein Ordensbruder und Biograph Ribadeneira erzählt, der Meinung, daß man sein ganzes Leben in der Betrachtung der Höllenqualen zubringen müsse. Er hat es dann auch verstanden, sein Leben zu einer wahren Hölle körperlicher Qualen zu machen. In einer Abhandlung „über die christlichen Werke“ entwarf er eine Tagesordnung, welche bei der Ausübung jedes einzelnen Geschäftes die Gedanken an die Leiden Christi fesseln sollte, vom frühen Morgen an, wo wir beim Anziehen des am Kreuze hängenden, nackten Erlösers gedenken sollen bis zum Abend, wo wir beim Schlafengehen uns erinnern sollen, daß Christus nicht hatte, wo er sein Haupt hin-

[1]) Köln 1616.

legen konnte. Die Abneigung gegen die eigene Familie und das Vaterland ferner, welche die asketische Disciplin der Kirche von jeher gefordert hatte, erhielt von den Jesuiten gleichfalls eine systematische Pflege. Man rühmte es dem Alvarez nach, daß er jede Regung des Herzens für seine Eltern und Verwandten zu ersticken vermocht habe. Er nannte niemals die Namen seiner Eltern und meinte, es sei am besten wie Melchisedeck ohne Vater und Mutter zu sein. Auch in diesem Punkte erwies sich indeß Franz Borgia als der Meister. Der letztere, welcher erst nach dem Tode seiner Gattin im Jahre 1548 in den Orden eintrat, eignete sich alsbald eine solche Gleichgültigkeit gegen seine Kinder an, daß er vollkommen empfindungslos blieb, als ihm der Tod eines derselben gemeldet wurde. Auch der Tod seiner zweiten Tochter machte keinen Eindruck auf ihn. Als er einst erkrankt war, verweigerte er die Pflege seiner Tochter, weil er sich von einem Weibe nicht berühren lassen wollte.

Insbesondere war der seiner Zusammensetzung wie seinem Zwecke nach internationale Orden ein ausgesprochener Gegner jeder vaterländischen Empfindungen. Den deutschen Mitgliedern gelang diese Verleugnung des Vaterlandes am leichtesten, da sie ja von Haus aus keine patriotischen Gesinnungen mitzubringen pflegten. Wohl aber regten sich die letzteren bei den romanischen Ordensbrüdern. Dieser Umstand veranlaßte den Jesuitengeneral Vincentius Carrafa im Jahre 1646 die Gesellschaft an jenes Wort aus dem Briefe an Diognet zu erinnern: „Jedes Land und kein einziges Land ist unser Vaterland.“ Der von deutschen Eltern und zwar aus dem Herzogtum Jülich stammende Jesuitengeneral Goswin Nickel erließ zehn Jahre später einen langen Protest gegen die Vaterlandsliebe, in welchem er die letztere als eine „Pest und den sichersten Tod der christlichen Liebe“ bezeichnete [1]). „Wie können,“ rief er der Gesellschaft zu, „Menschen, welche der Welt abgestorben, mit Christus gekreuzigt sind, welche sich Gott ganz ergeben haben, welche durch soviele Vorschriften und

[1]) Epist. praepositor. general. ad patres et fratres societat. Jesu, Pragae 1711.

Einrichtungen geschult, soviele wissenschaftliche Beweisführungen gebildet, soviele erlauchte Beispiele ermahnt sind, durch soviele jährliche Versammlungen, soviele Betrachtungen, Studien und tägliche Ermahnungen, soviele heilige Sakramente, Gelübde, göttliche Worte und Vorbilder erbaut werden, so schimpflich sinken, daß sie im heiligen Lande an Aegypten zurückdenken" u. s. w. Der deutsche Jesuit war jeder vaterländischen Empfindungen so ledig, daß er nicht einmal die Möglichkeit derselben innerhalb seines Ordens begreifen konnte.

In demselben Verhältnisse wie die asketische Sittenlehre erhielt auch die hierarchisch-weltherrschaftliche Politik der Kirche von dem Jesuitenorden eine schärfere Fassung. Der Gegensatz gegen das allgemeine Priestertum der reformatorischen Lehre veranlaßte den Jesuitismus den von der Kirche behaupteten sakramentalen Charakter des Priestertums noch stärker zu betonen als das Mittelalter und die priesterliche Würde bis zur Vergottung zu steigern. Schon die mittelalterliche Theologie hatte die Worte des 81. beziehentlich 82. Psalmes: „Und ich sage euch, ihr seid Götter," auf den Klerus bezogen. Die Dialektik der Jesuiten schwelgte in der Vorstellung von der Göttlichkeit des Priesterstandes. Ein Beispiel dieser jesuitischen Apotheose des Priestertums war die im Jahre 1629 zu Paris erschienene Schrift des Jesuiten Ludwig Cressolius, „mystagogus de sacrorum hominum disciplina", betitelt. Die Priester, heißt es in derselben, werden durch die Konsekration zu Göttern [1]). Und zwar, versicherte der Verfasser, werden sie, „nicht nur göttlich oder unverletzlich, sondern in Wahrheit Götter" [2]). Sie verhalten sich zu Gott wie der Senat zum Könige [3]). Der Verfasser konnte kaum Worte genug finden, um die Herrlichkeit des Priestertums hervorzuheben. Er nannte die Priester Leuchten und Augen, Fundamente und Elemente der Welt, Sterne und flammende Blitze. David hat, meinte er, in dem Verse „die Himmel erzählen die Ehre Gottes," unter dem

[1]) S. 11.
[2]) S. 12.
[3]) S. 9.

Worte Himmel die Priester verstanden [1]). Infolge dieser gottgleichen Wesenheit der Priester war denselben dann auch eine göttliche Gewalt übertragen. Sie haben, sagte der Verfasser, „das Recht über Leben und Tod, sie, die mit unerhörter und einziger Gewalt durch ihre Befehle die Thore des Himmels öffnen oder mit diamantenen Riegeln verschließen" [2]). Daß der Verfasser aus dieser absoluten Schlüsselgewalt ebenso wie die Kirche des Mittelalters, das Recht des Priestertums auf die Beherrschung aller weltlichen Gewalten ableitete, verstand sich von selbst. Die Priester, sagte er, „sind zu Fürsten über die ganze Erde eingesetzt" [3]). Der Orden hat denn auch von diesem vermeintlichen Rechte einen so ausgedehnten und verhängnisvollen Gebrauch gemacht wie niemals ein kirchlicher Orden vor ihm. Seine ganze Thätigkeit war der Wiederherstellung der mittelalterlichen Theokratie gewidmet. Sein asketisches System diente nur dazu, um die zu diesem großen politischen Zwecke geeigneten Persönlichkeiten zu erziehen, insofern dasselbe jede Eigenartigkeit und Eigenwilligkeit der Persönlichkeit nur deshalb zu brechen suchte, um die letztere zu einem willenlosen Werkzeuge der kirchlichen Eroberungspolitik zu machen. Die Jesuiten gestalteten ihr eigenes Leben nur deshalb zu einem Martyrium, um unzählige andere Menschen zu Märtyrern ihres Glaubens zu machen. Mit dem Wunsche im Herzen, „die katholische Wahrheit lieber mit ihrem Blute als mit Schriften zu erweisen," wie der Kardinal Cäsar Baronius sagte, haben sie dieser „katholischen Wahrheit" zahllose Opfer geschlachtet. Die Kriegsführung gegen alle der Kirche feindlichen Mächte, gegen die sogenannte Welt, prägte sich dem ganzen Sein und Wesen des Ordens auf.

Der letztere steckte selbst die heilige Jungfrau in die Kriegsrüstung und wandelte sie in eine christliche Diana um, welche mit Pfeil und Bogen auf die Ketzer Jagd machte. In dieser Figur erscheint die Jungfrau „voller Gnade und Anmut" in einem

---

[1]) S. 35 ff.
[2]) S. 12.
[3]) S. 23.

Werke des Jesuiten Hadrian Lyräus, welches derselbe unter dem Titel „Trisagion Marianum“ herausgab. Ein anderer verglich die Jungfrau nach dem Verse des Hohenliedes[1]) „dem Turme Davids, an welchem tausend Schilde hangen und allerlei Waffen der Starken.“ Der Stifter des Ordens pflegte diejenigen Brüder, welche er zu einer Mission aussandte, mit den Worten zu entlassen: „Geht hinaus und setzt alles in Feuer und Flammen.“ Die Gesellschaft hat dann die Worte ihres Stifters buchstäblich in Ausführung gebracht. Um die Welt mit Feuer und Schwert dem römischen Stuhle zurückzuerobern, nisteten sie sich an allen europäischen Fürstenhöfen ein und hielten fast zwei Jahrhunderte lang die Fäden der europäischen Politik in ihren zum Gebet wie zur blutigen Gewaltthat stets gleich bereiten Händen. Hiermit nicht zufrieden, spannten sie die Fäden ihrer Politik weit über die Grenzen Europas aus, indem sie in allen Ländern der Erde, in China, Japan, Indien, Afrika, in Nord- und Südamerika ihre Missionshäuser errichteten. Ueberall, wo sie festen Fuß faßten, haben sie mit Einsetzung ihrer ganzen Kraft, ihres Gutes und Blutes, nur dem einen Ziele zugestrebt, die Welt durch diplomatische Künste, durch litterarische und mündliche Belehrung der Herrschaft des römischen Stuhles zu unterwerfen und überall haben sie Haß und Zwietracht unter bisher einträchtige Völker gesät und den Worten ihres Stifters gemäß alles in Feuer und Flammen gesetzt. Der nächste und wichtigste Zielpunkt ihres Angriffs war aber Deutschland und die reformatorische Lehre. Schon im sechzehnten Jahrhundert ging das Wort um, die Jesuiten hätten gesagt, sie wollten Deutschland mit Feuer und Schwert vertilgen und die lutherische Lehre im Blute der Deutschen ersticken[2]). Den Bemühungen der Gesellschaft ist es denn auch gelungen, diese Rede wahr zu machen. Die reformatorische Lehre, welche um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts sich fast über das ganze Reich verbreitet hatte, wurde aus einem großen Teil des letzteren zumeist mit blutiger Gewalt verdrängt. Die konfessionelle Spannung,

[1]) K. 4.

[2]) Vgl. die Verteidigungsschrift des Jesuiten Gretser vom Jahre 1595.

welche infolge der jesuitischen Wirksamkeit eingetreten war, entlud sich dann schließlich in jenem unseligen dreißigjährigen Kriege, der die Blüte der deutschen Nation in einem Meer von Blut und Trübsal erstickte. Desgleichen wurden in Italien, Frankreich, Spanien und Polen die Ansätze der neuen Lehre unter Anregung und Leitung der Jesuiten mit erbarmungsloser Grausamkeit vernichtet.

Germanisches und romanisches Wesen standen sich im Protestantismus und Jesuitismus in einer so scharf ausgesprochenen Form gegenüber wie niemals zuvor, dort die jeder Autorität in Lehre und Verfassung widerstrebende individuelle Persönlichkeit, hier der bis zur Vernichtung der Individualität gesteigerte Staatsgedanke der Kirche. Der Ausgang dieses Widerstreites war für das Germanentum im großen und ganzen derselbe wie in allen Fällen, in welchen germanische und romanische Art sich feindlich entgegentraten. Der für große politische Ziele und eine plastische Gestaltung der Lebensverhältnisse so unzugängliche individualistische Freiheitstrieb der germanischen Rasse und insbesondere der deutschen Nation mußte auch diesmal dem so außerordentlich überlegenen, im Jesuitenorden verkörperten politischen Genie des Romanentums unterliegen. Das Wachstum der reformatorischen Lehre, welche eine Zeitlang das ganze Abendland dem römischen Stuhle zu entreißen schien, wurde durch die Gegenreformation dauernd zum Stillstand gebracht und in ihrer inneren Lebenskraft erschüttert. Um dieselbe Zeit, in welcher die hierarchische Ordnung der Kirche mit Hilfe der Jesuiten ihre alte Geschlossenheit und Festigkeit zurückgewann, zersplitterte der Protestantismus seine Kraft in einzelne Sekten, in Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten, Anabaptisten, Mennoniten u. s. w., welche zu einander in einem kaum minder feindlichen Gegensatze standen als zur katholischen Kirche. Dem germanischen Individualismus war es nicht möglich, einen Ausgleich der verschiedenen Lehrmeinungen zu erzielen und für die religiöse Lehre sowie für die kirchliche Verfassung eine einheitliche Gestaltung zu finden. Diese hartnäckige, auf der eigenen Meinung beharrende und an den nächstgelegenen eigenen Interessen festhaltende Eigenwilligkeit, welche die Protestanten unfähig machte, sich einem kleinen

Zwange zu fügen, um einen viel größeren zu verhüten, ließ dieselben auch die Gefahr ihrer Lage, die Notwendigkeit eines festen Zusammenhaltens und einer geschlossenen Abwehr gar nicht begreifen und ermöglichte es infolgedessen der Kirche und ihrer Partei, denselben fast die Hälfte des bereits von ihnen gewonnenen Bodens wieder zu entreißen. Die stets mit großem sittlichen Pathos auftretende staatliche Zuchtlosigkeit des germanischen Individualismus brachte die deutsche Nation damals wie zu allen Zeiten um den besten Teil ihrer bereits errungenen Erfolge. Da die Nation sich eigenem Zwange nicht fügen konnte, mußte sie schließlich feindlichem Zwange unterliegen. Die eine kurze Zeit so gewaltig und siegreich aufschwellende Bewegung endete durch ihre eigene Zuchtlosigkeit damit, daß ein großer Teil der germanischen Nationen in eine noch viel strengere Gebundenheit zurückgeführt wurde, als vordem bestanden hatte, und daß das der individuellen Unterordnung unter gemeinsame Zwecke am meisten widerstrebende deutsche Volk in das unermeßliche und schmachvolle Elend des dreißigjährigen Krieges gestürzt wurde. Aber selbst mit dieser Folge war das Maß des über Deutschland einbrechenden Elendes nicht erschöpft. Das politisch so zerfetzte Reich war nun auch hinsichtlich des religiösen Glaubensbekenntnisses in Stücke zerrissen. Eine staatliche Neugestaltung Deutschlands wurde durch die jetzt eintretende konfessionelle Spaltung auf Jahrhunderte hinaus unmöglich gemacht. Und selbst gegenwärtig, wo endlich die erlösende That geschehen ist und das Reich eine neue einheitliche Ordnung erhalten hat, blutet die Nation noch immer an dieser damals gerissenen und, wie es scheint, unheilbaren Wunde. Denn der infolge der Zerfahrenheit und Zuchtlosigkeit der protestantischen Stände wieder zu Kräften gelangte Katholicismus fügt sich nur mit Widerstreben in die von dem evangelischen Kaiserhause der Hohenzollern begründete Neuordnung des Reiches und sucht die für die Erhaltung des letzteren und die Wahrung der nationalen Ehre notwendigsten gesetzlichen Maßregeln zu erschweren oder gänzlich zu verhindern. Die Reformation, welche bei einer von nationalem Empfinden geleiteten und einer dem Zwange der Verhältnisse Rechnung tragenden Selbstzucht für die staatliche und geistige Entwicklung Deutschlands der größte

Segen hätte werden können, wurde durch den vernunftlosen, zu jeder festen und klaren Formbildung unfähigen individualistischen, germanischen Freiheitstrieb in das größte Unheil umgewandelt, welches Deutschland jemals betroffen hat. Freilich hat die Reformation der durch die Schwäche ihrer Vertreter verursachten konfessionellen Spaltung insoferne wieder eine einigende Kraft gegenübergesetzt, als sie die sprachliche Einigung der Nation herbeigeführt hat. Denn durch die Vermittlung der lutherischen Bibelübersetzung wurde die Sprache der sächsischen Hofkanzlei die Schriftsprache aller deutsch redenden Volksstämme. Da nun ferner die Dialekte auch im mündlichen Verkehre mehr und mehr vor dieser Schriftsprache zurückwichen, so ist schließlich die sprachliche Einigung der Nation in Wort und Schrift das große Verdienst der lutherischen Reformation. Doch konnte diese sprachliche Einigung der konfessionellen Spaltung um so weniger das Gegengewicht halten, als dieselbe ja beiden Konfessionen und ihrer Propaganda in gleicher Weise zu gute kam.

Aber trotz der grundsätzlichen Gegenstellung der Kirche zur reformatorischen Lehre hat sie durch ihre Gegenreform dennoch in einer Beziehung die von der Reformation gegebene Anregung gefördert, nämlich hinsichtlich des Staates. Die Politik der Kirche und des Jesuitismus bezweckte an und für sich freilich nicht allein die Vernichtung der reformatorischen Lehre, sondern zugleich auch die Unterwerfung des Staates unter das Machtgebot der Kirche. Indem aber der Jesuitenorden zur Erreichung des ersteren Zweckes die Hilfe der Staatsgewalt zu gewinnen suchte, spielte er der letzteren das Bestimmungsrecht über das religiöse Bekenntnis der Staatsangehörigen in die Hände. Die Einwirkung der Gegenreformation auf die staatliche Entwicklung vollzog sich also in der Begünstigung des fürstlichen Absolutismus, wenngleich die wissenschaftliche Lehre der Jesuiten, auch in diesem Punkte dem klassischen Mittelalter nachfolgend, den Gesellschaftsvertrag und demnach die Idee der Volkssouveränetät vertrat. Auch thaten diejenigen Fürsten, welche sich auf die Seite des Jesuitenordens und der Kirche stellten, dies ihrerseits zunächst im Interesse ihrer hoheitlichen Gewalt. Die Vertreter des Katholicismus waren die eigentlichen Schöpfer

des fürstlichen Absolutismus. Der Kampf zwischen dem Protestantismus und dem Katholicismus war zugleich ein solcher zwischen den Ständen und der monarchischen Gewalt. Die Protestanten verfochten mit ihrem Glauben und zur Wahrung desselben zugleich ihre ständischen Freiheiten, indes der Katholicismus überall zur Niederwerfung der ersteren auch die letzteren bedrohte. Diese Verbindung von ständischen Freiheitsbestrebungen und reformatorischem Glaubensbekenntnis auf der einen, von Katholicismus und fürstlichem Absolutismus auf der anderen Seite wiederholte sich gleichmäßig in Deutschland, Oesterreich, der Schweiz, den Niederlanden, in England, Frankreich, Spanien und Portugal, in dem Kampf der deutschen Bauern, der rheinischen Ritterschaft und der freien Städte gegen die landesherrliche und kaiserliche Gewalt, der protestantischen Stände Böhmens und der deutsch-österreichischen Landschaften gegen die habsburgische Dynastie, in dem Kampfe zwischen den Zwinglianern und den katholischen Fünforten in der deutschen, zwischen den Calviniſten und den savoyischen Herzögen in der französischen Schweiz, der niederländischen Geusen gegen die spanische Herrschaft, der englischen Stände gegen die Könige aus dem Hause Stuart, der Hugenotten gegen die Guisen in Frankreich, der Arragonier gegen Philipp II. von Spanien, der portugiesischen Städte gegen König Johann III. Die thatkräftigsten und rücksichtslosesten Anhänger des Katholicismus, Philipp II. von Spanien, Ferdinand II. von Oesterreich, Ludwig XIV. von Frankreich, waren zugleich die typischen Repräsentanten des fürstlichen Absolutismus.

Schon im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts änderte sich allerdings in Deutschland auf protestantischer Seite dieses ursprüngliche Verhältnis, insofern auch hier das Glaubensbekenntnis der Verstärkung der Staatsgewalt Vorschub leistete. Jedoch geschah dies erst als eine Folge der katholischen Gegenreformation. Der Einspruch des Kaisers und der katholischen Mächte gegen die reformatorische Lehre hatte die Vertragsbestimmung des Religionsgespräches zu Speyer vom Jahre 1526 zur Folge, welche den evangelischen wie den katholischen Reichsständen, d. h. den Kurfürsten, Fürsten und Städten, das Recht gab, das religiöse Be-

kenntnis ihrer Territorien nach eigenem Ermessen zu bestimmen. Der Augsburger Religionsfriede vom Jahre 1555 bestätigte diese Bestimmung. Die gewaltsamste Aeußerung der katholischen Gegenreformation, der Dreißigjährige Krieg, hob zwar das landesherrliche Reformationsrecht auf, doch hatte derselbe nach einer anderen Richtung eine bedeutende Verstärkung des fürstlichen Absolutismus zur Folge. In dem langjährigen Kriege, welcher den größten Teil des Reiches nahezu in einen Trümmerhaufen verwandelte, gingen die letzten Reste der ständischen Freiheiten zu Grunde. Die Ausnahmeverhältnisse, welche der Krieg geschaffen, blieben dauernd bestehen, indem die Fürsten das während des Krieges ausgeübte Recht der eigenmächtigen Steuererhebungen auch nach demselben behaupteten und indem sie ferner die geworbenen Kriegsmannschaften wenigstens zum Teil als eine stehende Truppe beibehielten. Die Fürsten machten durch das Recht der eigenmächtigen Steuererhebung ihre Gewalt von den Ständen unabhängig und hatten in den stehenden Heeren für die Durchführung ihrer inneren wie äußeren Zwecke ein vorzügliches Instrument.

Die Gegenreformation der Kirche war demnach die eigentliche Urheberin des fürstlichen Absolutismus. Indem nun der letztere durch die Auflösung der ständischen Verfassungen den rechtlichen Ausgleich der Staatsangehörigen und die Herstellung einer einheitlich geordneten Landesverwaltung erheblich förderte, hat sich auch die katholische Gegenreformation, ihren innersten Absichten allerdings durchaus entgegen, um die Entwicklung des modernen Staates ein gewisses Verdienst erworben. Die Kirche hatte durch ihre Gegenreformation ihre mittelalterliche Machtstellung zurückerobern wollen und hatte eben hierdurch zu der Entwicklung des modernen Staates nicht unerheblich beigetragen. Insofern hat die Gegenreformation im letzten Grunde auch an der Fortbildung des von der Reformation begonnenen Problemes, der Verschmelzung des mittelalterlichen und des antiken Kulturprinzips, mitgewirkt. Die theoretische Begründung dieses Problems ging alsdann von den empirischen und philosophischen Wissenschaften aus.

Die zur Lehre und Kirche der apostolischen Zeit zurückkehrende reformatorische Lehre hatte doch zugleich eine Anschauungsweise in

sich aufgenommen, welche der ersteren fremd war und welche nach weiterer Ausbildung schließlich über die christliche Erlösungslehre hinaus zu einer neuen Weltanschauung führen mußte. Das apostolische Christentum hielt sich den weltlichen Interessen fern, weil es dieselben verneinte, weil in ihm bereits jene asketischen Grundsätze enthalten waren, welche später den Antrieb der Welteroberung von Seiten der römischen Kirche bilden sollten. Die Reformation aber löste die weltlichen Interessengebiete von der Kirche ab, nicht weil sie dieselben verneinte, sondern vielmehr umgekehrt weil sie dieselben als für sich selbst berechtigt anerkannte. Der Gegensatz zwischen Göttlichem und Weltlichem, welcher in dem katholischen Lehrsysteme alle Gebiete des Lebens durchzog, wurde von der reformatorischen Lehre aus dem letzteren entfernt und lediglich auf die religiöse Metaphysik zurückgedrängt. Indem der Staat und das gesamte Gebiet der bürgerlichen Rechtsordnung als eine selbständige göttliche Einrichtung aufgefaßt wurde, setzte die Reformation der jenseitigen Ethik des Katholicismus eine diesseitige, auf dem Grundsatze des allgemeinen Wohles, der allgemeinen Menschenliebe beruhende Sittenlehre entgegen. Da aber die reformatorische Lehre die Metaphysik des kirchlichen Lehrsystems festhielt, befand sie sich in der Lage, eine transcendente, ihrem Grundgedanken nach die Welt verneinende religiöse Glaubenslehre mit einer immanenten, die Welt bejahenden Sittenlehre zu vereinigen. An diesem Punkte setzte die moderne Wissenschaft ein, indem sie diesen Widerstreit zwischen der immanenten Ethik und dem transcendenten Religionssystem durch die Ausbildung einer immanenten Gotteslehre und einer monistischen Weltanschauung auflöste.

Die großen Entdeckungen der Zeit hatten Erkenntnisse über die Ordnung des Weltalls, die Gestaltung der Erde und die Geschichte des Menschen erschlossen, welche mit der christlichen Erlösungsidee und der transcendenten Gottesidee des Christentums unvereinbar waren. Zunächst hatte die Entdeckung Amerikas die Ansicht bestätigt, daß die Erde eine kugelförmige Gestalt habe und hatte die von der Kirche verdammte Behauptung, daß die bisher unbekannte Hälfte der Erdkugel von Menschen bewohnt sei, als richtig erwiesen. Nachdem die Kugelgestalt der Erde offenkundig

geworden war, führten Kopernikus, und in vollendeterer Form Johannes Kepler, den Nachweis, daß nicht die Sonne sich um die Erde, sondern die letztere sich um die erstere bewege. Giordano Bruno ferner lehrte, daß die Erde nicht im Mittelpunkte des Alls gelegen sei, daß vielmehr das irdische Sonnensystem nur eins von unendlich vielen Sonnensystemen sei, daß die Fixsterne Sonnen seien wie diejenige, welche unsere Erde beleuchte und wie diese von Planeten umkreist würden. Mit dieser Erkenntnis hatte die religiöse Idee des Mittelalters in der sichtbaren Körperwelt ihre bisherige Grundlage verloren. Die religiöse Glaubenslehre und die Naturwelt standen in keiner erkenntlichen Beziehung mehr zu einander. Die Erde, welche in der ersteren den Mittelpunkt des göttlichen Regimentes bildete, war nach den Ergebnissen der neuen Naturerkenntnis nicht einmal der Mittelpunkt des irdischen Sonnensystems, viel weniger der Mittelpunkt der gesamten sichtbaren Körperwelt. Die Ordnung der Welt, in welcher man eine Parallele zu der Ordnung des christlichen Gottesstaates gefunden hatte, erschien jetzt plötzlich als eine von der letzteren völlig verschiedene. Die sinnliche Welt konnte nicht mehr als ein allegorisches Abbild der übersinnlichen Welt gelten. Die Erlösung der Menschheit, welche der religiösen Anschauung des Mittelalters als der Zweck der Weltschöpfung galt, erschien nicht mehr als der Zweckgedanke der äußeren Weltordnung. Die auf Grund der christlichen Metaphysik angenommene Idee der Welt stand also in einem durchaus unlogischen Verhältnisse zu der thatsächlichen Ordnung der Welt. Die sichtbare Naturwelt war vom Standpunkte der christlichen Lehre aus nicht mehr zu begreifen.

Die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaft standen aber nicht allein im Widerstreit mit der christlichen Erlösungsidee, sondern auch mit der Voraussetzung derselben, der transcendenten Gottesanschauung des Mittelalters. Durch die Lehre des Giordano Bruno von der Unendlichkeit der Welt war die mittelalterliche Gegenstellung zwischen der letzteren und Gott hinfällig geworden. Die Scholastik hatte diese Lehre, welche die arabische Philosophie aufgestellt hatte, bekämpft und ihr gegenüber die Endlichkeit der Welt in Raum und Zeit behauptet. Nachdem sich jetzt

die Richtigkeit jener Lehre erwiesen hatte, wurde der Welt eine Eigenschaft beigelegt, welche bisher nur dem göttlichen Wesen zuerkannt war. Die Lehre von der Existenz einer außerhalb der Körperwelt gelegenen übersinnlichen Welt ließ sich mit der Unendlichkeit der ersteren nicht mehr vereinigen.

Eine weitere Erschütterung erlitt der Glaube an die Jenseitigkeit Gottes durch die von Newton gemachte Entdeckung des Schwergewichtes der Materie, durch welche die bewegende Kraft der Weltkörper gefunden wurde. Man erkannte, daß dasselbe Naturgesetz der Schwere und Anziehung der Materie, welches die Bewegung unseres Planeten bestimmt, den Lauf der Gestirne auch in den unermeßlichen Tiefen des Weltenraumes lenke. Man erkannte das Weltall als einen auf einheitliche, unwandelbar feste Gesetze begründeten Kosmos. Wie durch die Lehre von der Unendlichkeit der Welt die räumliche Existenz einer jenseitigen Geisterwelt widerlegt war, so wurde durch die Lehre von der Schwerkraft der Materie die Kraftwirkung derselben auf die Naturwelt bis auf den kümmerlichen Rest eines ersten Anstoßes beseitigt.

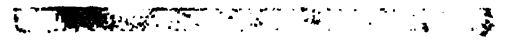
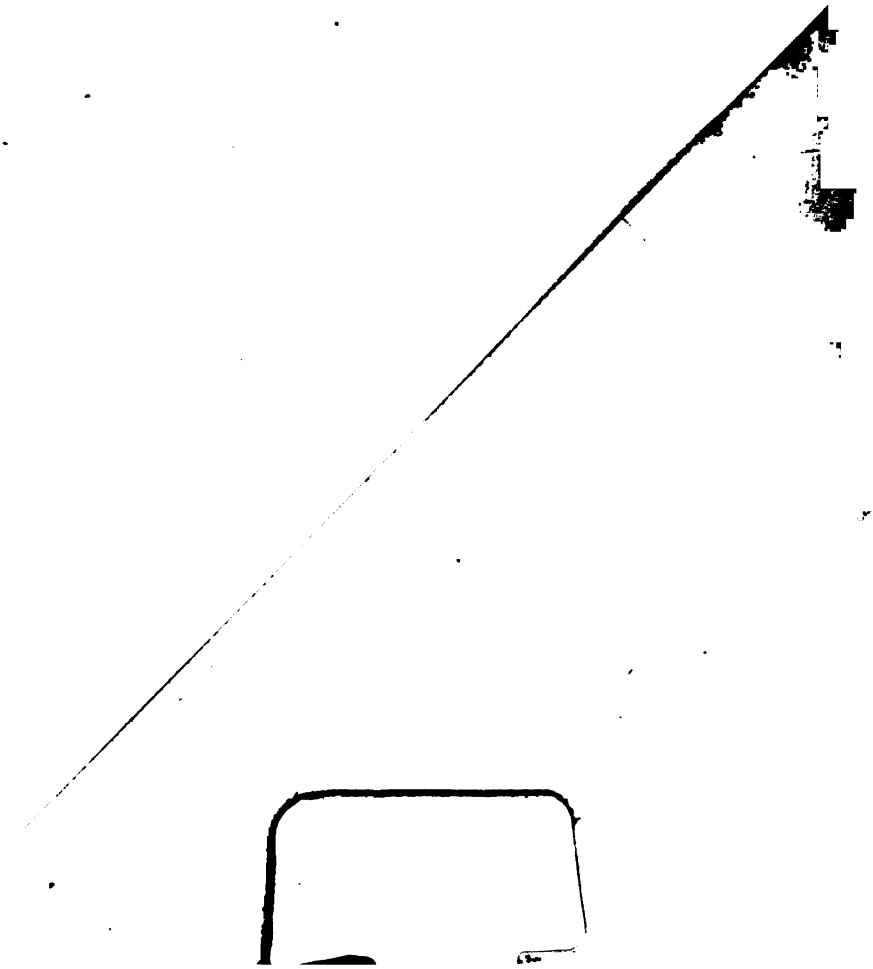
Indes aber auf der einen Seite der Weltanschauung des Mittelalters jeder sichere Boden innerhalb der Natur entzogen wurde, bildeten die Erkenntnisse der letzteren auf der anderen Seite die Elemente einer neuen Weltanschauung. Während das klassische Mittelalter sich seine Naturanschauung nach Maßgabe seiner religiösen Glaubenslehre gestaltet hatte, mußte sich jetzt die religiöse Weltanschauung den Erfahrungssätzen der Naturwissenschaft gemäß umgestalten. Durch die Lehre von der Unendlichkeit der Welt wurde das Jenseits der religiösen Metaphysik in das Diesseits aufgenommen. Die sinnliche Körperwelt wurde als das Reich Gottes, die Gottheit als Weltgeist gedacht. Durch die Lehre von der Anziehungskraft der Materie ferner wurde das Walten der Gottheit als ein der Welt unmittelbar innewohnendes begriffen. Das Leben der Welt war das Leben der Gottheit. Die Natur erschien als die unmittelbare Offenbarung, die Sichtbarwerdung Gottes. Wie der Organismus des Einzelwesens in dem Ich gipfelt, so der Organismus des Gesamtwesens in Gott. Gott ist die Wirklichkeit der Welteinheit. Der Gegensatz von Gott und

Welt, auf welchen sich das religiöse System des Mittelalters aufgebaut hatte, wurde in eine harmonische Einheit aufgelöst. Mit der Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Natur erschien auch die menschliche Persönlichkeit nicht mehr als eine Vereinigung zweier wesensverschiedener Prinzipien, sondern als ein in sich einheitliches Wesen. Die sittliche Idee wurde demnach nicht mehr auf ein außerhalb, sondern auf ein innerhalb der Sinnenwelt gelegenes Verhältnis zurückgeführt. Aus der religiösen Metaphysik der innerweltlichen Gottesidee, welche alles Werden als ein Herausströmen der Vielheit aus der Einheit und ein Zurückströmen der ersteren in die letztere begreift, ergab sich als sittliches Grundgesetz die organische Einfügung des Einzelwesens in die Gesamtheit. Der innere Widerstreit der Seele beruhte demnach nicht mehr auf dem Gegensatze des Uebersinnlichen und Sinnlichen, sondern auf dem der Einzel- und gesamtheitlichen Interessen.

Da nun in dem Staate sich die Zwecke der Gesamtheit verkörpern, so wurde, wie einst im Altertum, der Zweck des Staates das Gesetz des Sittlichen. Die Idee des Staates war es, aus welcher Kant das sittliche Gesetz ableitete, wenn er die Vorschrift aufstellte: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Noch bestimmter sprach Hegel das staatliche Prinzip des Sittengesetzes in dem Worte aus, der Staat ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee". Unter der Einwirkung der christlichen Lehre aber gewann der Staat einen umfassenderen und tieferen Gehalt, als er im Altertum besessen hatte, indem er den christlichen Gedanken der allgemeinen Menschenliebe zum leitenden Grundsatz seiner Gesetzgebung machte. Die Gleichstellung aller Staatsangehörigen vor dem Gesetze und die sociale Gesetzgebung der Gegenwart, welche auch einen gewissen materiellen Ausgleich der Staatsangehörigen erstrebt, indem sie die vom Altertum so gering, vom Mittelalter so hoch geachtete Arbeit in den Vordergrund stellt und den Mißbrauch der Arbeit von Seiten des Kapitales zu verhindern sucht, sind nichts als eine praktische Ausführung der christlichen Sittenlehre. Die socialpolitische Gesetzgebung der Gegenwart, welche die christliche Pflicht der Menschenliebe zum obersten Grundsatze der

praktischen Politik macht, ist eine entscheidende That, um das Problem der neuen Geschichte, die Verschmelzung der christlichen Sittenlehre mit der antiken Staatsidee, die Aufhebung des mittelalterlichen und des antiken Kulturprinzips in einer höheren Einheit, zur Lösung zu bringen.

Die Menschheit, welche einst ihren Ausgang in dem Dunkel des unbewußten Friedens mit der Natur nahm und sich zum Lichte bewußter Erkenntnis emporrang dadurch, daß sie sich unter der Herrschaft des Kreuzes von der sinnlichen Erscheinungswelt schied, kehrt wieder zu jenem Ausgang zurück, indem sie zugleich das Ergebnis der mittelalterlichen Geschichte mit herübernimmt und demnach den ihr einst unbewußten, gegebenen Naturzustand mit selbsterkennendem Bewußtsein begreift. Die europäische Geschichte bildet von ihren ersten Anfängen bis zur Gegenwart hin ein organisches Ganzes. Altertum, Mittelalter und Neuzeit sind die Entwicklungsreihen eines und desselben Problemes, dessen Gegenstand das Verhältnis des Menschen zu Natur und Gott, zu den sichtbaren Dingen und ihren letzten Gründen ist.



UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 00346 0865